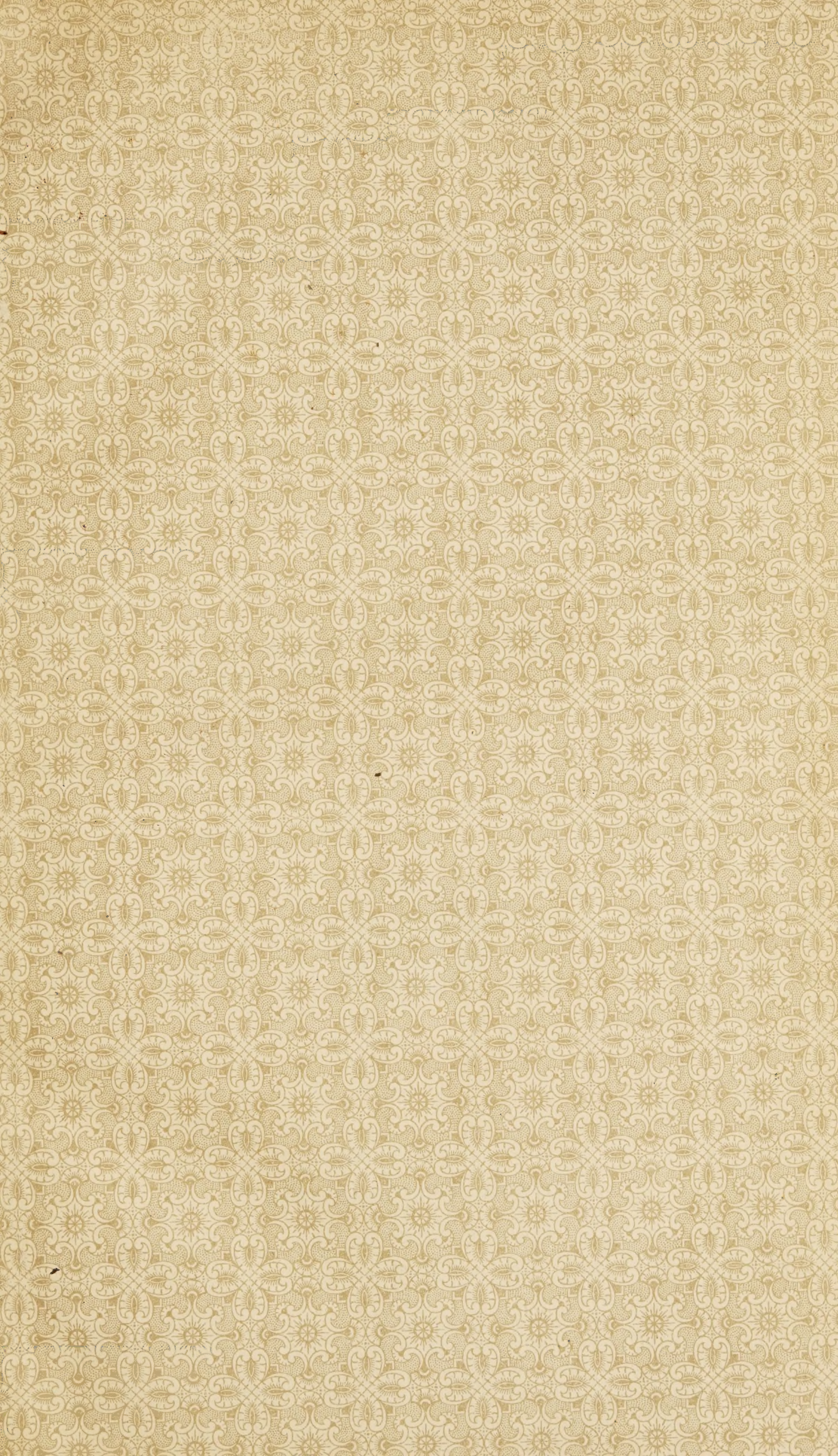




Das Johannesevangelium.

Eine Untersuchung
seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes

von

D. Hans Hinrich Wendt,
o. Professor der Theologie in Jena.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1900.

Vorwort.

Im Jahre 1886 habe ich in meiner »Lehre Jesu« I S. 215—342*) die Hypothese zu begründen gesucht, dass im vierten Evangelium, speziell in den Redestücken, ältere schriftliche Aufzeichnungen verarbeitet seien. Seitdem hatte ich in wiederholten Vorlesungen über das Johannesevangelium Gelegenheit zu gründlicher Durchprüfung meiner Hypothese. Es ist inzwischen aber auch eine grosse Reihe bedeutender Untersuchungen über dieses Evangelium erschienen, von denen zu lernen ich bemüht war. Fast in allen diesen Untersuchungen ist meine Hypothese mit kurzen Worten abgelehnt. Gleichwohl bin ich durch dieselben und auch durch die meine Hypothese eingehend besprechende Abhandlung D. E. Haupts in den Studien und Kritiken 1893, S. 217—250, für die ich dem verehrten Hallenser Kollegen hierdurch besonderen Dank aussprechen möchte, in der Ueberzeugung von der Richtigkeit meines Grundgedankens nicht erschüttert worden. Denn ich fand keine durchschlagende Widerlegung der von mir geltend gemachten Gründe, keine bessere Erklärung der auffallenden Erscheinungen im vierten Evangelium, die ich als bedingt durch das Benutztsein einer Quellenschrift verstehe. Wohl aber fand ich in diesen neueren Untersuchungen Vieles, was unmittelbar zur Anknüpfung und Unterstützung meiner Hypothese dient, ja was geradezu auf sie hindrängt. So ist mir der lebhafte Wunsch erwachsen, diese Hypothese jetzt noch einmal, und zwar in völlig neuer und besserer Gestalt und ausführlicher, als es im Rahmen jenes grösseren Werkes geschehen konnte, darzulegen und zu begründen und sie mit den neueren Arbeiten Anderer auseinanderzusetzen. Möchte es mir gelungen sein, auf den folgenden Blättern zu zeigen, dass sich bei meiner Hypothese eine wirklich befriedigende Lösung des ebenso wichtigen wie schwierigen johanneischen Problemes ergiebt.

Jena, 4. März 1900. **H. H. Wendt.**

*) Da diese Seiten mit dem Erscheinen der vorliegenden Untersuchung veralten, ermässigen wir den Preis von des Verfassers Lehre Jesu I. Band von 7 Mk. auf 3,60 Mk., gebunden 4,60 Mk.
Vandenhoeck u. Ruprecht.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Das kritische Problem.

Inwieweit enthält das vierte Evangelium eine glaubwürdige Ueberlieferung über den geschichtlichen Jesus Christus? Dies ist die grosse Hauptfrage, auf die es bei der Kritik des vierten Evangeliums ankommt. Das Interesse der Christenheit an der möglichst genauen und vollständigen Erkenntniss der geschichtlichen Erscheinung und Wirksamkeit Jesu begründet das lebhafte Interesse der christlichen Theologie an dem litterarkritischen johanneischen Problem. Enthält das vierte Evangelium keine glaubwürdigen Nachrichten über die Geschichte Jesu oder sind die etwaigen guten Ueberlieferungselemente in ihm nicht einigermassen deutlich aus dem übrigen unglaubwürdigen Berichte herauszuerkennen, so behält es natürlich hohen geschichtlichen Wert als kostbare Urkunde des nachapostolischen Christentums; es behält seinen erbaulichen Wert als Schatzkammer tiefster christlicher Gedanken und Betrachtungen. Aber es entbehrt dann doch desjenigen höchsten geschichtlichen Wertes, der einer authentischen Urkunde über die Geschichte Jesu selbst, einer authentischen Mitteilung von Worten Jesu selbst zukommen würde.

In der Beantwortung jener Hauptfrage gehen die theologischen Forscher auch in der Gegenwart weit auseinander*).

*) Zur Orientierung über die frühere Entwicklung und den gegenwärtigen Stand des Problems ist zu vgl. H. Holtzmann, Einleitung in das NT.[3], 1892, S. 433 ff.; E. Schürer, Ueber den gegenwärtigen Stand der johann. Frage (Vorträge d. theol. Konferenz zu Giessen V), 1889; A. Meyer, ThR. 1899, S. 255 ff. 295 ff. 333 ff. Ich beschränke mich im Folgenden absichtlich auf Anführung der neueren Litteratur.

Die Einen erkennen dem johanneischen Berichte volle historische Glaubwürdigkeit zu. Sie meinen, dass der sonstige evangelische Ueberlieferungsstoff erst durch das johanneische Schema gehörig geordnet, durch die johanneische Auffassung gehörig beleuchtet werde*). Die Anderen behaupten ebenso bestimmt, dass das vierte Evangelium »eine philosophische Dichtung mit religiöser Tendenz« und »als Quelle für die Geschichte des Christus im Fleisch fast ohne Wert« sei**). Zwischen diesen entgegengesetzten Urteilen stehen mannigfache Vermittlungen. Einerseits meinen auch solche Forscher, welche den johanneischen Bericht im grossen und ganzen für historisch glaubwürdig halten, dass doch in vielen Beziehungen die objektive Treue des Berichtes durch die ideellen Gesichtspunkte und freien Reflexionen des Evangelisten modificiert sei***). Oder sie nehmen an, dass der glaubwürdige Bericht des Evangelisten mit minderwertigen Interpolationen durchsetzt sei†). Andrerseits machen auch solche Kritiker, welche das Evangelium im wesentlichen für eine Lehrschrift halten, den Vorbehalt, dass in ihm Nachklänge einer historischen Ueberlieferung vorliegen, es also eine Mischung von Wahrheit und Dichtung darstelle††).

Mit der Hauptfrage nach der Glaubwürdigkeit des Inhalts des Evangeliums ist die Frage nach der Abfassung des Evan-

*) So neuerdings besonders P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage und der Weg zu seiner Lösung, 1890; O. Wuttig, Das johann. Evang. u. seine Abfassungszeit, 1897, S. 98 u. 106; Th. Zahn, Einleitung in d. NT. II, 1899, S. 551ff.

**) So A. Jülicher, Einleitung in d. NT., 1894, S. 258f. (§ 31, 4); wesentlich ebenso: O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 1887, S. 695ff. 742ff.; Osc. Holtzmann, Das Johannesev., 1887, S. 97f.; H. Holtzmann, Einleitung in d. NT.[3], 1892, S. 441ff.; Neutest. Theol., 1897, II S. 351ff.; C. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter[2], 1892, S. 517. 520ff.

***) So besonders B. Weiss, Einleitung in d. NT.[3], 1897, § 52, 7 und in Meyer's Kommentar zum Ev. Joh.[8], Einl. § 3, 3; vgl. auch H. Köhler, Von der Welt zum Himmelreich, 1892, S. 65f. 150ff.; F. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert (Hefte zur Chr. W. No. 33), 1898, S. 33ff.

†) So neuerdings H. Delff, Das vierte Evang., 1890.

††) So C. Weizsäcker (in seiner früheren Periode), Untersuchungen über die evang. Geschichte, 1864, S. 238ff., und C. Hase (in seiner späteren Periode), Geschichte Jesu, 1876, S. 49ff.; vgl. auch H. Holtzmann, Einleitung in d. NT.[3], 1892, S. 445f.

geliums durch den Apostel Johannes eng verknüpft. Freilich kann man auch bei Anerkennung der apostolischen Herkunft des Evangeliums urteilen, dass das vom Apostel gezeichnete Erinnerungsbild in manchen Zügen eine Trübung und Verschiebung erfahren habe. Andrerseits kann man in dem Evangelium eine höchst wertvolle Ueberlieferung auch dann anerkennen, wenn man nicht den Apostel Johannes, sondern einen anderen Augenzeugen der dargestellten Geschichte, etwa den kleinasiatischen Presbyter Johannes, als Evangelisten oder als Gewährsmann desselben annimmt*). Aber jedenfalls liegt in der direkten oder indirekten Herkunft des Evangeliums von einem Augen- und Ohrenzeugen der dargestellten Geschichte die Voraussetzung des historischen Wertes seiner Darstellung. Wer der Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes gewiss ist, wird hierin eine sichere Garantie für die wesentliche Glaubwürdigkeit des Inhalts des Evangeliums finden. Umgekehrt wird der, welcher von der wesentlichen Unglaubwürdigkeit dieses Inhalts überzeugt ist, hierin ein entscheidendes Argument gegen die apostolische Herkunft des Evangeliums erblicken.

So kann man dem Probleme von zwei Seiten her beizukommen versuchen. Man kann durch Prüfung der im Evangelium selbst enthaltenen Andeutungen über seine Herkunft, ferner der ältesten anderweitigen Nachrichten über die Entstehung des Evangeliums, endlich der frühesten Spuren des Bekannt- und Gebrauchtseins des Evangeliums eine Entscheidung darüber zu gewinnen suchen, ob das Evangelium wirklich von dem Apostel Johannes oder von einem anderen Augenzeugen der dargestellten Geschichte herstammt und deshalb zum mindesten in seinem Hauptbestande auf Glaubwürdigkeit Anspruch hat. Oder man kann durch Untersuchung des Inhalts des Evangeliums ein Urteil über seine wesentliche Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit zu gewinnen und so die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit der apostolischen Authentie des Evangeliums zu begründen suchen. Eine rechte

*) So F. von Uechtritz, Studien über den Ursprung, die Beschaffenheit und Bedeutung d. Evangeliums nach Joh., 1876, S. 202ff.; Delff, a. a. O. S. 1ff.; W. Bousset, Die Offenbarung Johannis (Meyer's Komm. XVI⁵), 1896, S. 44ff.

Kritik wird natürlich, wenn sie den einen Weg der Untersuchung beschritten hat, auch den anderen nicht unberücksichtigt lassen. Aber es kommt doch viel darauf an, ob man von der Prüfung der äusseren Zeugnisse oder von der der inneren Glaubwürdigkeit ausgeht und ob man jenem oder diesem Prüfungswege die überwiegende Bedeutung beimisst.

Der erstere Weg scheint zunächst der sicherere. Denn die äusseren Zeugnisse stellen einen Thatbestand dar, dessen Anerkennung nicht ebenso von subjektiver Auffassung abhängig erscheint, wie die Unterscheidung zwischen geschichtlich Möglichem und Unmöglichem, Wahrscheinlichem und Unwahrscheinlichem im Inhalte des Evangeliums. Die Untersuchung des Selbstzeugnisses des Evangelisten, der Nachrichten über den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes und über die Abfassung des Evangeliums durch diesen Apostel, sowie der Spuren des Vorhandenseins und Gebrauchs des vierten Evangeliums im zweiten christlichen Jahrhundert ist nun auch bisher aufs gründlichste ausgeführt worden. Sowohl die Verteidiger wie die Bestreiter der apostolischen Authentie des Evangeliums haben sich mit intensivem Fleisse um diese Untersuchung bemüht*). Schwerlich dürfte es in der uns erhaltenen christlichen Litteratur des zweiten Jahrhunderts noch irgendwelche direkte oder indirekte Bezugnahmen auf Johannes oder das vierte Evangelium geben, die nicht schon von verschiedenen Standpunkten aus in Betracht gezogen und in ihrer Bedeutung für das johanneische Problem beleuchtet wären. Aber diese gründlichen Untersuchungen haben doch, soweit ich sehe, zu keinem entscheidenden, durch sich selbst überzeugenden Er-

---

*) Vgl. besonders E. Luthardt, Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums, 1874, S. 34ff.; A. Thoma, ZwTh. 1875, S. 490ff.; A. Hilgenfeld, Einleitung in d. NT., 1875, S. 44 u. ö. 695ff.; H. Holtzmann, ZwTh. 1871, S. 336ff.; 1875 S. 40ff.; 1877 S. 187ff.; Th. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 1888, S. 150ff. u. ö.; II, 1889, S. 32ff. u. ö., Einleitung in d. NT. II, 1899, S. 445ff.; E. Abbot, The authorship of the fourth gospel, 1888; E. von der Goltz, Ignatius v. Ant. (T. U. XII, 3), 1894, S. 118ff.; A. Resch, Ausserkanon. Paralleltexte zu den Evangelien, H. 4 (T. U. X, 4) 1896; W. Bousset, a. a. O.; A. Harnack, Chronologie der altchristl. Litteratur, 1897, I S. 656ff.; W. Beyschlag, StKr. 1898, S. 71ff.

gebnisse geführt, weder zu einer evidenten Beglaubigung der apostolischen Authentie des Evangeliums noch zu einer sicheren Ausschliessung derselben. Die Aussagen oder vielmehr Andeutungen des Evangeliums selbst über seinen Verfasser oder Gewährsmann sind so eigentümlich gefasst, dass sie verschiedene Deutungen zulassen. Die ältesten Zeugnisse über den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes und seine Abfassung des Evangeliums lauten zwar sehr bestimmt, aber lassen doch Raum zu gewissen Zweifeln, die nicht willkürlich sind. Die Berührungen der ältesten christlichen Litteratur mit Gedanken und Worten des vierten Evangeliums sind zwar zahlreich, aber doch bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts so unpräcis, dass man fragen kann, ob in ihnen wirklich der Einfluss unseres vierten Evangeliums oder etwa der einer schon vor diesem Evangelium vorhandenen »johanneischen« Tradition und Anschauung vorliegt. Welche Schlussfolgerungen man aus dieser äusseren Bezeugung zu ziehen oder für einleuchtend zu halten geneigt ist, hängt immer wesentlich davon ab, welche Urteile über den inneren Wert und die Glaubwürdigkeit des Evangeliums man mitbringt.

Eben deshalb muss man bei der Behandlung des johanneischen Problems von der inneren Kritik des Evangeliums ausgehen. Man muss zuerst ein wohlbegründetes Urteil über die Glaubwürdigkeit des Inhalts des Evangeliums zu gewinnen suchen. Mir scheint der Hauptfehler der inneren Kritik, die man bisher an dem Evangelium geübt hat, darin zu liegen, dass man zu schnell das an einem oder an einigen Punkten gewonnene Urteil über den historischen Wert des Berichtes dieses Evangeliums zu verallgemeinern pflegt. Um gerecht zu sein, muss man bei diesem Urteil in viel weitergehendem Masse, als es gewöhnlich geschieht, zwischen verschiedenen Bestandteilen innerhalb des Evangeliums unterscheiden. Zu solcher Unterscheidung bieten sich gewisse Indicien dar, die meines Erachtens noch nicht gebührend beachtet und verwertet sind. Macht man diese Unterscheidung, so fällt dann ein erklärendes Licht auch auf die Unklarheiten der äusseren Bezeugung des Evangeliums.

Kap. 1.

Prüfung des Geschichtsberichtes des vierten Evangeliums an der synoptischen Ueberlieferung.

A. Der rechte synoptische Massstab.

Die Prüfung, ob und wieweit dem Berichte des vierten Evangeliums der Wert einer glaubwürdigen Ueberlieferung zuzuerkennen ist, braucht nicht nach dogmatischen oder willkürlichen subjektiven Gesichtspunkten zu geschehen. Es giebt auch einen objektiven Massstab für sie. Er liegt in den ältesten anderweitigen Nachrichten, die wir über die Wirksamkeit und Predigt Jesu besitzen. Wir müssen die johanneische Ueberlieferung am synoptischen Massstabe prüfen.

Aber welches ist der rechte synoptische Massstab? Dürfen wir den Inhalt der synoptischen Evangelien unterschiedslos als solchen Massstab betrachten? Dürfen wir da, wo der synoptische Bericht vom johanneischen abweicht, die synoptische Darstellung durchweg selbstverständlich als die den Sachverhalt authentisch überliefernde ansehen? Um die synoptischen Evangelien in rechter Weise als Massstab zu gebrauchen, bedarf es eines wissenschaftlich begründeten Urteils über das Verhältniss dieser Evangelien zu einander und über den Grad der ihren einzelnen Mitteilungen zukommenden Glaubwürdigkeit. So ist die synoptische Kritik eine wichtige Voraussetzung der am vierten Evangelium zu übenden Kritik.

Man darf die synoptische Ueberlieferung trotz der grossen Gleichartigkeit des Inhalts der drei synoptischen Evangelien nicht als eine einheitliche Grösse betrachten. Man muss vielmehr auf die mannigfachen, nicht unwesentlichen Verschiedenheiten der synoptischen Berichte unter einander Acht haben.

Die drei synoptischen Evangelien sind aber auch nicht als drei gleichwertige, unabhängig von einander stehende Zeugen zu betrachten. Die weitgehende Uebereinstimmung zwischen ihnen sowohl im Aufrisse der geschichtlichen Darstellung im ganzen als auch in der Ausführung des Details, diese Uebereinstimmung, der gegenüber gerade die Abweichung der johanneischen Darstellung so auffällt, ist aus ihren litterarischen Beziehungen zu einander und zu gemeinsamen Quellen zu erklären. Dank der durch ein Jahrhundert hindurch den Synoptikern gewidmeten kritischen Arbeit dürfen wir heute eine gewisse Grundanschauung mit Bezug auf dieses Verhältniss der Synoptiker zu einander als gesichert betrachten: von unseren drei ersten Evangelien ist das Marcusevangelium das älteste; die beiden anderen sind eine Bearbeitung des Marcusevangeliums; in ihnen beiden ist aber neben dem Marcusevangelium noch eine ältere Sammlung von Reden und Aussprüchen Jesu, wahrscheinlich die »Logia« des Apostels Matthäus, als zweite Hauptquelle verarbeitet. Mit dieser sogenannten Zweiquellentheorie ist freilich keineswegs für alle Punkte des verwickelten synoptischen Problems eine befriedigende Lösung gegeben. Es bedarf dazu noch weiterer, ergänzender Hypothesen. Allein mit Bezug auf sehr viele und wichtige Punkte dieses Problems ist doch eine klare, sichere Auffassung gewonnen. Und zwar gilt dies gerade von denjenigen Punkten, die für den Vergleich der johanneischen Ueberlieferung mit der synoptischen besonders in Betracht kommen.

Wenn man mit Hülfe der synoptischen Kritik in den drei ersten Evangelien zwischen ursprünglicher und abhängiger Darstellung, zwischen älterer und jüngerer Ueberlieferung unterscheidet, so muss man bei der Untersuchung des Verhältnisses des johanneischen Berichtes zum synoptischen sein Augenmerk speciell darauf richten, ob der johanneische Bericht mit dem älteren Bestande der synoptischen Ueberlieferung, also mit dem Marcusevangelium und den aus unserm ersten und dritten Evangelium herauszuerkennenden Matthäuslogia, in Einklang steht. Es kann bei der Frage nach diesem Einklange nicht darauf ankommen, ob im vierten Evangelium viele einzelne Thatsachen und Sprüche ebenso mitgeteilt sind, wie in jenen synoptischen Quellenschriften. Wenn in diesem Evangelium eine selbständige apostolische Ueberlieferung niedergelegt ist, so muss sich diese

Selbständigkeit gerade darin bewähren, dass das Evangelium auch bedeutsamen anderen Stoff mitteilt, als die synoptischen Quellen. Wohl aber kommt es darauf an, ob das Geschichtsbild im ganzen, welches das vierte Evangelium zeichnet, mit dem Gesamtbilde der älteren synoptischen Ueberlieferung vereinbar ist, oder ob es in entscheidenden Hauptzügen von diesem Gesamtbilde abweicht und sich etwa dem jüngeren, secundären Bestande der synoptischen Ueberlieferung verwandt zeigt.

B. Das inhaltliche Verhältnis des johanneischen Geschichtsberichtes zur synoptischen Ueberlieferung.

1. Die Festreisen Jesu nach Jerusalem.

Beim Vergleiche des johanneischen Gesamtbildes von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit dem synoptischen springt in erster Linie der Unterschied hinsichtlich des Schauplatzes des Wirkens Jesu ins Auge. Das vierte Evangelium berichtet von mehreren Festreisen Jesu nach Jerusalem (2_{13}. 5_{1}. 7_{10}. 10_{22}. 12_{1}). Die meisten der in ihm mitgeteilten Reden und Verhandlungen finden in Jerusalem statt. Nach den Synoptikern dagegen hat sich der Hauptteil der öffentlichen Wirksamkeit Jesu auf dem Boden Galiläas abgespielt. Sie erzählen, abgesehen von den Geschichten Lc $2_{22ff.\ 41ff.}$, nur von dem einen Aufenthalte Jesu in Jerusalem, bei dem er seinen Tod fand.

Ist die synoptische Ueberlieferung in diesem Punkte eine von verschiedenen Seiten herstammende, einhellige? Genau genommen ist es nur der geschichtliche Aufriss des Marcus, welcher so auffallend von dem des vierten Evangelisten abweicht. Unser erster und dritter Evangelist geben diesen Aufriss des Marcus wieder. Sie überliefern aber zugleich den aus den Matthäuslogia stammenden Ausspruch Jesu Mt 23_{37}. Lc 13_{34}: »Jerusalem, Jerusalem — —, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen u. s. w.« Dieser Ausspruch ist ein sehr gewichtiges Zeugniss zu Gunsten der johanneischen Darstellung. Man kann sich freilich an die Möglichkeit klammern, dass Jesus in diesem Ausspruche unter den »Kindern Jerusalems« im Sinne von Gal 4_{25} das Volk Israel im ganzen meine. Aber

viel natürlicher ist die Erklärung, dass er die Einwohner Jerusalems meint und auf sein oftmaliges Predigen in der Hauptstadt selbst zurückblickt. Auch das Logiastück Lc 9_{51-56}, mit dem die grosse Logiaepisode im Lucasevangelium (9_{51}—18_{14}) beginnt, nimmt auf eine Reise Jesu durch Samarien nach Jerusalem Bezug. Dieselbe wird freilich durch die Einleitungsworte Lc 9_{51a} als Todesreise Jesu hingestellt. Aber diese chronologische Bestimmung gehört ohne Zweifel dem Evangelisten Lucas zu, der die Matthäuslogia in den Marcusbericht einfügte und in dem chronologischen Rahmen des letzteren den rechten Platz für dieses Logiastück da fand, wo Marcus die einzige Reise Jesu nach Judäa, von der er berichtet, beginnen lässt (Mc 10_{1}). In der Quellenschrift selbst dagegen, wo erst hinterher von der Aussendung der Jünger (Lc 10_{1}ff.) und ihrer Rückkehr zu Jesus (10_{17}) und dann vom längeren Umherziehen Jesu durch die Ortschaften Palästinas zum Predigen die Rede war (13_{22}), scheint keineswegs diese letzte Reise Jesu nach Jerusalem gemeint gewesen zu sein (vgl. 17_{11}).

Ohne Zweifel war Galiläa der Hauptschauplatz des Wirkens Jesu. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass Jesus bei seinen Predigtreisen auch Jerusalem mehrmals besucht hat. In der ersten Periode seines Wirkens suchte er offenbar die aufweckende, einladende Frohbotschaft von dem Genahtsein des Reiches Gottes möglichst weit im Volke Israel auszubreiten. Zu dem Zwecke zog er predigend von Ort zu Ort (Mc 1_{38}f.). Und als er seine eigene Kraft unzureichend fand für die Grösse des Arbeitsfeldes, sandte er seine Jünger aus, damit auch sie jene Botschaft hinaustrügen »zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel«. Sollte er sich in dieser ausbreitenden Periode seines Wirkens ganz fern gehalten haben von Jerusalem, der Centralstätte des Cultus, der Schriftgelehrsamkeit, der frommen Hoffnungen des israelitischen Volkes? Da Marcus überhaupt nicht ausführlich über diese Predigtreisen Jesu berichtet, z. B. auch nicht sein machtvolles Wirken in Chorazin und Bethsaida erwähnt (Mt 11_{21}. Lc 10_{13}), so kann es nicht befremden, dass er von vorübergehenden früheren Aufenthalten Jesu in Jerusalem nichts mitteilt*). Andrerseits ist es durch-

---

*) Vielleicht liegen Erinnerungen an einen früheren Aufenthalt

aus verständlich, dass ein selbständiger anderer Berichterstatter besonderen Anlass dazu fand, vornehmlich das Auftreten Jesu in der Hauptstadt und seine Konflikte mit der dortigen Judenschaft zu berücksichtigen. Auch im vierten Evangelium wird Jerusalem keineswegs als Schauplatz einer längeren, zusammenhängenden Wirksamkeit Jesu hingestellt. Seine Besuche dort sind kurze Festbesuche. Daneben wird auf sein Auftreten in Galiläa (2_{1-12}. 4_{43-54}) und auch auf einen längeren Aufenthalt daselbst (6_{1}—7_{10}) hingewiesen.

Wie es sich mit der bestimmten Zahl der im vierten Evangelium erwähnten Festbesuche in Jerusalem und mit der Geschichtlichkeit der einzelnen Thatsachen, die bei ihnen berichtet werden, verhält, ist eine besondere Frage. Wir werden später sehen, dass sich mit Bezug hierauf mannigfache Bedenken erheben. Zunächst sei nur an den einen Punkt erinnert, dass die Tempelreinigung nach der Darstellung des vierten Evangelisten (2_{13-22}) gleich dem ersten Festbesuche Jesu in Jerusalem, nach Mc 11_{15-18} (und Parall.) dagegen seinem letzten Aufenthalte dort zugehörte. Eine Harmonisierung der beiden Berichte durch die Annahme, dass Jesus zweimal die Tempelreinigung vorgenommen habe, ist ausgeschlossen. Denn ein solcher in heiligem Eifer vollbrachter Akt der Demonstration hat nur ein einziges Mal innere Berechtigung. Die Frage aber, welchem der beiden differierenden Berichte die grössere Wahrscheinlichkeit beiwohnt, ist entschieden zu gunsten des Marcusberichtes zu beantworten. Denn hier steht die Tempelreinigung in pragmatischem Zusammenhang mit der Entwicklung des zur Katastrophe führenden Konfliktes Jesu mit den Hierarchen bei seinem letzten Besuche in Jerusalem (Mc 11_{27}—12_{12}). Nach dem vierten Evangelium dagegen steht sie am Beginn des Wirkens Jesu als vereinzeltes Factum da ohne weitere Beziehungen und Folgen. Der für den Evangelisten wichtige Gesichtspunkt, unter dem der Platz für diese Erzählung hier

---

Jesu in Jerusalem den Erzählungen über die Disputationen Jesu Mc 12_{13-37} zu Grunde. Diese Disputationen, die ihrer Art und Haltung nach in die durch Mc 12_{12} und 14_{1}f. bezeichnete Situation nicht recht hineinpassen, bildeten in der von Marcus wiedergegebenen älteren Ueberlieferung offenbar die Fortsetzung der Streitfälle Mc 2_{1}—3_{6}. Vgl. den engen Anschluss von 12_{13} an 3_{6}. S. meine »Lehre Jesu« I S. 25f.

am Anfange seines Berichtes passend erscheint, ist nur der, dass auf die Erzählung von dem Zeichen in Kana, durch das Jesus den Glauben seiner Jünger weckte (2 11), die Erzählung von einem bedeutsamen Weissagungsworte folgen soll, das nach Eintritt der Erfüllung ebenfalls eine Stütze ihres Glaubens wurde (V. 22).

Allein durch die berechtigten Bedenken, die gegen diesen Punkt und gegen noch viele weitere Punkte des johanneischen Berichtes über die Besuche Jesu in Jerusalem geltend zu machen sind, darf man sich nicht von der unbefangenen Anerkennung zurückhalten lassen, dass die Ueberlieferung, Jesus sei überhaupt mehrmals in Jerusalem aufgetreten, geschichtlich im Rechte sein kann. Denn sie wird, wie wir sahen, gerade durch einige in der älteren synoptischen Ueberlieferung gegebene Anzeichen unterstützt.

2. *Das Datum des Todes Jesu.*

Ebenso ist über die Differenz hinsichtlich des Datums des Todes Jesu zu urteilen. Nach dem vierten Evangelium ist Jesus an dem Tage gekreuzigt, an welchem die Juden abends das Passah assen, d. i. am 14. Nisan (18 28) *). Nach der auf Marcus beruhenden synoptischen Darstellung dagegen hat er am Abend vor seinem Tode das Passahmahl zusammen mit seinen Jüngern gehalten (Mc 14 12ff. und Parall.), ist er also am 15. Nisan gestorben. Hier hat die Ueberlieferung des vierten Evangeliums die grössere innere Wahrscheinlichkeit für sich **). Denn die Hast, mit der nach der spät abends erfolgten Verhaftung Jesu die nächtliche Gerichtsverhandlung vor dem Synedrium, dann am frühen Morgen seine Vorführung vor den Procurator, darauf gleich die Hinrichtung selbst und nach dem eingetretenen Tode Jesu sofort die Bestattung vorgenommen wurden, findet dann ihre volle Erklärung, wenn die durch den Verrat des Judas ermöglichte Verhaftung Jesu am Abend des 13. Nisan stattfand, so dass es der äussersten Eile bedurfte, um

*) Vgl. E. Schürer, Ueber φαγεῖν τὸ πάσχα Joh 18 28, Giessen 1883.

**) Vgl. das Urteil von O. Holtzmann, Das Johannesevangelium S. 35.

noch vor dem Anbruche des Festes, d. h. vor Sonnenuntergang am 14. Nisan, die ganze Processführung, Execution und Bestattung zu Ende zu bringen. Dagegen ist es durchaus unwahrscheinlich, dass die gesetzesstrengen Häupter der Judenschaft am Abend des 14. Nisan, nach dem Genusse der feierlichen Passahmahlzeit, und an dem folgenden ersten Tage des Passahfestes, für den völlige sabbathliche Arbeitsenthaltung vom Gesetze vorgeschrieben war (Ex 12 16), die Verhaftung bewirkt, die Gerichtssitzung gehalten, die abschliessende Verurtheilung durch Pilatus betrieben und die sofortige Kreuzigung gewünscht haben sollten. Die Notiz Mc 15 46, dass Joseph von Arimathia eine Leinwand zur Einwicklung des Leichnams Jesu gekauft habe, ist ein im Marcusevangelium selbst bewahrtes Zeugniss zu gunsten der johanneischen Ueberlieferung. Am Nachmittage des 15. Nisan wäre ein solcher Kauf schwerlich möglich gewesen.

3. Das Zeugnis des Täufers über Jesus.

Dagegen ist nun hinsichtlich anderer Punkte die Geschichtlichkeit der Darstellung des vierten Evangeliums entschieden zu bestreiten. Diese Punkte beziehen sich alle auf die Bezeugung und Anerkennung der Messianität Jesu, also auf etwas sehr Wesentliches in dem Bilde von dem messianischen Auftreten und Wirken Jesu. Die Differenz der johanneischen Darstellung von der synoptischen in diesen Punkten tritt hier bei oberflächlicher Betrachtung der Synoptiker nicht auffallend hervor. Wenn man aber in der oben bezeichneten Weise zwischen dem älteren und dem jüngeren Bestande der synoptischen Ueberlieferung scheidet, so wird es klar, dass die johanneische Ueberlieferung zu jenem älteren Bestande in Widerspruch steht und eine Weiterbildung der jüngeren Ueberlieferung ist.

Der erste dieser Punkte betrifft die Bezeugung der Messianität Jesu durch den Täufer. Im vierten Evangelium wird mit besonderem Nachdrucke mehrmals der Täufer als derjenige hingestellt, welcher zuerst Jesum als den Messias kundmachen sollte und kundgemacht hat. Schon im Prologe wird auf die Aufgabe des Täufers, von dem in die Welt kommenden Lichte zu zeugen (1 6—8), und auf den Inhalt seines Zeugnisses (V. 15)

hingewiesen. Dann wird erzählt, wie sich der Täufer über die Bedeutung seiner eigenen Person und seines Taufens ausgesprochen habe (V. 19—34). Er sei nicht der Messias, auch nicht Elias oder der Prophet, also keiner der im Alten Testamente verheissenen Träger der Offenbarung und des Heiles Gottes in der Endzeit; er sei nur Wegbereiter für einen kommenden Höheren (V. 19—27). Sein Taufen sollte dazu dienen, diesen Höheren den Israeliten kundzumachen (V. 31). Gott habe ihm, dem Täufer, zum Erkennen des ihm unbekannten Kommenden das Merkmal angegeben, es sei der, auf den er den Geist herabkommen sehen werde (V. 33). Bei der Taufe Jesu habe er dieses Merkmal gesehen (V. 32). Demgemäss bezeugt er den Israeliten, dass jener Kommende, von ihnen unerkannt, schon mitten unter ihnen weile (V. 26f.). Und am folgenden Tage, als er Jesum sieht, bezeichnet er ausdrücklich ihn als denjenigen, den er meint*), als den Sohn Gottes (V. 34), dabei hinweisend sowohl auf den sündentilgenden Tod dieses Lammes Gottes als auch auf sein vorirdisches Sein (V. 29f.). So werden denn auch Jünger des Täufers die ersten Glieder des vertrauten Jüngerkreises Jesu (V. 35ff.). Später bezeugt der Täufer noch einmal die himmlische Herkunft und die Heilsbedeutung dieses Messias Jesus (3 27—36).

Diese Darstellung des vierten Evangeliums ist mit der älteren synoptischen Ueberlieferung über den Täufer nicht vereinbar. Nach Marcus hat der Täufer gepredigt, dass hinter ihm der Stärkere komme, der in heiligem Geiste taufen werde (1 7f.). Ohne Zweifel hat er damit den Messias gemeint. Aber Marcus deutet durch nichts an, dass der Täufer Jesum als diesen kommenden Messias erkannt und kundgemacht habe. Auch den Vorgang bei der Taufe Jesu schildert er nicht als eine dem Johannes zu Teil gewordene Offenbarung über Jesus. Nur Jesus selbst sieht den Himmel geöffnet und den Geist

*) Die Voraussetzung der Erzählung ist hier, dass der Täufer gemäss dem bei der Taufe Jesu erfahrenen Zeichen zwar das Aussehen des Messias kennt, aber damit noch nicht den Namen dieses Messias weiss. Deshalb kann er am ersten Tage nur die Versicherung geben, dass der Messias wirklich schon da ist (V. 26f.); am zweiten Tage aber kann er, als er Jesum sieht, durch Hinzeigen ihn den Anderen kenntlich machen.

herabkommend auf sich. Nur an ihn ist das seine Messianität bezeugende Offenbarungswort aus dem Himmel gerichtet (V. 9—11)*).

Mit dieser Darstellung des Marcus steht in Einklang die aus den Matthäuslogia stammende Erzählung von der Botschaft des gefangenen Täufers an Jesus mit der Frage, ob er der Kommende sei oder ob man einen Anderen erwarten solle (Mt 11 2—6. Lc 7 18—23). Diese Frage ist verständlich nur unter der Voraussetzung, dass der Täufer erst im Gefängnisse, aber noch zweifelnd, die Möglichkeit erfasste, Jesus könne der Messias sein, dessen Kommen er verkündigt habe. Die Erklärung, dass der Täufer an der Messianität Jesu, die er früher so, wie es im vierten Evangelium dargestellt ist, erkannt und bezeugt gehabt hätte, damals wieder irre geworden wäre, weil die Art des Auftretens Jesu seinen Vorstellungen vom Messias nicht entsprach, ist ausgeschlossen. Denn ein solches Irrewerden wäre psychologisch unbegreiflich, wenn der Täufer seine Erkenntniss der Messianität Jesu durch eine ausdrückliche göttliche Offenbarung gewonnen hätte und wenn er gerade selbst Jesum als das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt wegnehme, bezeichnet, also die Notwendigkeit des Leidens des Messias in Anknüpfung an Jes 53 ausgesprochen hätte. Die Annahme eines solchen Irregewordenseins des Täufers wäre

---

*) Ueber diese am Anfange des Evangeliums gegebene Auffassung des Täufers führt die spätere Erzählung Mc 11 29ff. nicht hinaus, wo Jesus seine Antwort auf die Frage nach der Vollmacht, in der er handele, davon abhängig macht, dass die Fragenden ihm erst beantworten, ob die Taufe des Johannes himmlischer oder menschlicher Herkunft war. Denn der Zweck dieser Gegenfrage Jesu kann nicht gewesen sein, das Zeugniss des Täufers über seine Messianität als Beweis für die göttliche Vollmacht seines Wirkens geltend zu machen. Sonst hätte Jesus nicht fragen müssen, ob die Taufe, sondern ob die Predigt des Täufers vom Himmel oder von Menschen gewesen sei, und er hätte in V. 31 statt des Aorists ἐπιστεύσατε das Präsens gebraucht. Vielmehr wollte er durch jene Gegenfrage die Fähigkeit der Fragenden zur Beurteilung der göttlichen oder menschlichen Vollmacht Anderer feststellen. Weil die Gefragten selbst zugestanden, zur Beurteilung der Herkunft und Art des Wirkens des Täufers unfähig zu sein, erklärte Jesus sie auch für incompetent zur Prüfung der Vollmacht seines eigenen Wirkens (V. 33.).

auch damit unvereinbar, dass Jesus nach dem Fortgange der Boten des Täufers gerade die nicht schwankende Festigkeit des Täufers vor dem Volke hervorhebt (Mt 11 7. Lc 7 24). Ferner wird die Vorstellung, dass der Täufer die Messianität Jesu gekannt und Anderen bezeugt habe, ausgeschlossen durch die in jenem Logiastücke folgende Beurteilung des Täufers durch Jesus, deren Sinn ist, dass der Täufer selbst noch ausserhalb des Reiches Gottes stehe und deshalb, trotzdem ihm übrigens der Vorrang vor allen Weibgeborenen gebühre, doch hinter dem Geringsten derer, die zum Gottesreiche gehören, zurückstehe (Mt 11 11—14. Lc 7 28). Wäre der Täufer so, wie es der vierte Evangelist darstellt, der Erste gewesen, der die Messianität Jesu erkannt und anerkannt und Andere zu der gleichen Anerkennung veranlasst hätte, so könnte er nicht als selbst noch ausserhalb des Reiches Gottes stehend bezeichnet werden. Er wäre dann ein erstes und zwar besonders hervorragendes Glied dieses Reiches gewesen.

Die aus dem Marcusevangelium und den Matthäuslogia zu entnehmende Anschauung von dem Verhältnisse des Täufers zu Jesus findet noch eine weitere Bestätigung in der aus einer ganz anderen Quelle herstammenden Mitteilung, dass es zur Zeit der Hinkunft des Paulus nach Ephesus Jünger des Täufers daselbst gegeben habe, welche nicht Jünger Jesu waren und von einem Dasein des heiligen Geistes, dessen Mitteilung durch den kommenden Messias der Täufer verkündigt hatte, noch nichts wussten (AG 19 1—7)*). Wenn die Lehre des Täufers eben darin bestanden hätte, auf Jesum als den Messias hinzuweisen, so wäre die Sonderexistenz solcher Johannesjünger unbegreiflich. Ihr Jüngerverhältniss zum Täufer hätte sie notwendig gleich zum Anschlusse an Jesus und an seine Gemeinde führen müssen.

Aber sehr bald ist es der Christenheit als selbstverständlich erschienen, dass der Täufer, der Prophet und Wegbereiter des Messias (Lc 1 76), Jesum selbst deutlich als den Messias gekannt haben müsse. Schon in der jüngeren synoptischen Tradition

---

*) Ueber die Herkunft dieses Berichtes der Apostelgeschichte und über das Verhältniss der Johannesjünger hier zu Apollos AG 18 24ff. vgl. meinen Kommentar zur AG. (Meyer's Komm. III)[8], 1899, S. 308 f.

tritt uns diese Anschauung entgegen. Wie charakteristisch sind die Modificationen, mit denen Mt. den Marcusbericht über die Taufe Jesu wiedergiebt! Die eingeschobene erstaunte Frage des Täufers: »ich bedarf von dir getauft zu werden und du kommst zu mir?« (Mt 3_{15}) hat zur Voraussetzung, dass der Täufer Jesum als den Stärkeren kennt, von dessen Kommen er gepredigt hat. Und die Stimme aus dem Himmel (3_{17}) trägt hier nicht die Form einer Anrede an Jesus, sondern die einer Aussage über Jesus, d. h. sie ist als Offenbarung an den Täufer über Jesus gedacht. Im Lucasevangelium ist gleich durch die Anfangserzählung, dass die Mutter des Täufers und die Mutter Jesu schon vor der Geburt ihrer Kinder sich über die ihnen durch Engelsbotschaft kundgemachte Bedeutung derselben ausgesprochen haben (Lc 1_{39-55}), für die weitere Geschichte von dem Auftreten des Täufers die Voraussetzung geschaffen, dass natürlich auch er von der Messianität Jesu wusste. Diese in der jüngeren synoptischen Tradition vorliegende Anschauung ist im vierten Evangelium weiter ausgestaltet.

4. Die Kundmachung der Messianität Jesu.

Ein weiterer wichtiger Punkt, hinsichtlich dessen die johanneische Darstellung der synoptischen gegenüber zu beanstanden ist, betrifft Jesu eigene Kundgabe seiner Messianität und die Anerkennung seiner Messiaswürde bei Anderen. Nach dem vierten Evangelium drücken schon die ersten Jünger Jesu in Folge des Zeugnisses des Täufers über ihn ihre deutliche Erkenntniss seiner messianischen Würde aus ($1_{42.46}$). Bei dem znnächst zweifelnden Nathanael provocirt Jesus selbst gleich beim ersten Zusammentreffen die Anerkennung dieser seiner Würde (1_{50}). Auch der samaritanischen Frau und später dem geheilten Blindgeborenen in Jerusalem giebt er sich direkt als Messias kund (4_{25}f. 9_{35-38}). Seine Messianität wird auch von grösseren Kreisen offen anerkannt: von den Einwohnern jener samaritanischen Stadt nach dem zweitägigen Aufenthalte Jesu daselbst (4_{42}), von der galiläischen Volksmenge nach dem Anschauen des Speisungswunders (6_{14}f.).

Wie verhalten sich diese Mitteilungen zu dem von Marcus gezeichneten Bilde? Nach Marcus ist die Messianität Jesu,

die diesem selbst bei seiner Taufe durch die göttliche Offenbarung bewusst geworden war, während der längsten Zeit seines öffentlichen Wirkens anderen Menschen verborgen geblieben, weil Jesus ihre offene Kundmachung geflissentlich zurückhielt. Er hat beim Beginn seines Auftretens das Genahtsein des Reiches Gottes verkündigt, nicht aber sich selbst als den Messias in diesem Reiche bezeichnet (1 14f.). Nur die von bösen Geistern Besessenen erkannten gleich anfangs seine Bedeutung. Aber ihnen verbot Jesus, ihn kund zu machen (1 24f. 34. 3 11f.). Alle anderen Menschen fragten erstaunt, welche Bewandnis es mit ihm habe und stellten verschiedene Vermutungen darüber auf (1 27. 3 21f. 4 41. 6 14f. 8 28). Auch den Zwölfen war es zunächst verborgen, dass Jesus selbst der Messias sei. Das Bekenntnis des Petrus auf dem Wege nach Caesarea Philippi war die erste bestimmte Anerkennung seiner Messianität im Kreise der Zwölfe (8 29). Aber auch diesen schärfte Jesus ein, Niemandem von ihm zu sagen (V. 30). In der epochemachenden Neuheit des Petrusbekenntnisses war es begründet, dass Jesus von da an seine Jünger über die Notwendigkeit seines Leidens und gewaltsamen Todes zu belehren anfing (V. 31ff.). Wo sie seine Messiaswürde anerkannten, sollten sie, um nicht falsche Hoffnungen an dieselbe zu knüpfen, gleich mit derjenigen Thatsache vertraut gemacht werden, die nach jüdischer Vorstellung in grellstem Kontraste zu dieser Würde stand. Beim Einzuge Jesu in Jerusalem erfolgte dann die erste öffentliche Proklamierung seiner messianischen Würde durch seine galiläischen Anhänger (11 9f.). Weil er den Anruf als »Sohn Davids« seitens des Blinden vor Jericho zugelassen hatte (10 46—52) und dann durch die Form seines Einzugs in Jerusalem das Erfülltsein des Prophetenwortes Sach 9 9 andeutete, wurden seine Jünger zur Veranstaltung dieser messianischen Huldigung ermutigt. Jesus selbst aber bekannte erst beim Verhöre vor dem Hohenpriester offen seinen Anspruch, der Messias zu sein (14 61f.). Nachdem das vorangehende Zeugenverhör erfolglos gewesen war (V. 55–59), hatte dieses eigene Bekenntnis Jesu die Wirkung, dass sofort das Zeugenverhör als nun überflüssig geworden abgebrochen und die Verurteilung Jesu herbeigeführt werden konnte (V. 63f.). Man ersieht hieraus, dass Jesus bis dahin seinen Anspruch auf den Messiastitel nicht öffentlich ausgesprochen

hatte. Deshalb konnte man ihm diesen für Blasphemie geltenden Anspruch vorher nicht nachweisen und hatte man nicht erwartet, dass er ihn jetzt selbst vor dem Synedrium äussern würde.

Mit dieser durchaus konsequenten Darstellung des Marcus sind jene johanneischen Mitteilungen nicht vereinbar. Wenn das Bekenntnis des Petrus die epochemachende Bedeutung hatte, welche Marcus erkennen lässt, kann die Messianität Jesu nicht schon von Anfang an im Kreise der Zwölfe anerkannt gewesen sein. Und wenn Jesus sonst so streng die direkte Kundmachung seiner Messianität zurückhielt, wie es Marcus darstellt, kann er nicht zwischendurch selbst so unmittelbar seine Messianität ausgesprochen haben, wie nach dem vierten Evangelium der Samariterin gegenüber. Jenes Zurückhalten des Messiastitels muss seinen Grund gehabt haben in der Erkenntnis Jesu, dass sich an diesen Titel zunächst andere Vorstellungen und Hoffnungen über die Art und den Zweck seines Wirkens knüpfen mussten, als welche er erfüllen konnte und wollte. Darum wollte er zuerst die rechte Art des Reiches Gottes erkennen lehren. Dann konnten diejenigen, die auf seine Verkündigung hörten, es richtig verstehen und von selbst merken, dass er selbst der von Gott gesandte messianische Mittler zur Verwirklichung dieses Heilsreiches sei. Wenn man diesen pädagogischen Zweck Jesu bei der Zurückhaltung seines Messiastitels erkennt, kann man nicht annehmen, dass er gelegentlich in inkonsequenter Weise ein anderes Verfahren beobachtet habe.

Die spätere Ueberlieferung aber hat es als selbstverständlich betrachtet, dass Jesus von Anfang an offen als Messias aufgetreten sei und offene Anerkennung seiner Messianität gefunden und bereitwillig angenommen habe. So berichtet auch das Matthäusevangelium, dass Jesus schon vor dem Petrusbekenntnisse von zwei Blinden (9_{27}), von der Volksmenge anlässlich der Heilung eines Dämonischen (12_{23}), ja sogar von der heidnischen Kananäerin (15_{22}) mit dem messianischen Prädikate »Sohn Davids« angerufen und von seinen Jüngern nach dem wunderbaren Wandeln auf dem Wasser als »Sohn Gottes« angebetet sei (14_{33}). Der Vergleich von Mt 12_{23} mit Lc 11_{14}, von Mt 15_{22} mit Mc 7_{25}f., von Mt 14_{33} mit Mc 6_{51}f. zeigt, dass unser erster Evangelist an diesen Stellen seine Vorlage frei modificiert

hat gemäss jener Voraussetzung von dem frühzeitigen Anerkanntsein der Messianität Jesu. Diese nämliche Voraussetzung spricht sich in jenen Mitteilungen des vierten Evangeliums aus.

5. *Die Zeichen Jesu.*

Ein dritter wichtiger Differenzpunkt zwischen der johanneischen und der älteren synoptischen Ueberlieferung betrifft das Wunderthun Jesu. In dem johanneischen Berichte spielen die »Zeichen« Jesu eine besonders wichtige Rolle. Wie der Evangelist am Schlusse sagt, er habe aus der Fülle der Zeichen Jesu die in seinem Buche dargestellten aufgeschrieben, damit die Leser glaubten, dass Jesus sei der Messias, der Sohn Gottes (20 30f.), so hebt er auch vorher sowohl bei seinen genaueren Berichten über einzelne Zeichen, als auch in Bemerkungen über die Wirksamkeit Jesu im allgemeinen hervor, dass die Zeichen Jesu der Grund des Glaubens an ihn wurden (2 11. 23. 4 45. 53f. 6 2. 14. 11 45. 12 11. 18).

Was bedeutet der Begriff »Zeichen«, *σημεῖα*, im vierten Evangelium? Das wichtigste Moment des Begriffs ist, dass die Zeichen wunderbare, nicht aus dem gewöhnlichen Gange der Natur und nicht aus den gewöhnlichen Kräften eines Menschen erklärbare Thatsachen sind. In diesem Moment liegt nach der Auffassung des Evangelisten ihre beglaubigende Bedeutung für die Messianität Jesu. Freilich hat das Wort *σημεῖον* an sich einen allgemeineren Sinn. Etymologisch betrachtet lassen sich *σημεῖα* und *τέρατα* sehr wohl unterscheiden. Im Sprachgebrauche des Neuen Testaments aber hat der Begriff *σημεῖον* vorzugsweise die spezielle Bedeutung des Wunderzeichens; und diese spezielle Bedeutung gilt durchweg im vierten Evangelium. Dabei ist die Grundbedeutung »Zeichen« nicht aufgehoben und es ist keineswegs blos zufällig, dass im vierten Evangelium stets der Ausdruck *σημεῖα* und nicht *τέρατα* gebraucht ist*). Die *σημεῖα* Jesu sollen wirkliche Hinweise, und zwar Hinweise auf eine religiös bedeutsame Thatsache, nämlich auf seine göttliche Herrlichkeit und Messianität sein (2 11). Aber dabei bleibt andrerseits doch bestehen, dass es eben

*) Nur 4 48 kommt die Zusammenstellung *σημεῖα καὶ τέρατα* vor.

wunderbare Vorgänge sind, die als solche Hinweise gelten und dass speziell in diesem ihrem wunderbaren Charakter ihre Beweiskraft gefunden wird.

Dadurch, dass der Wundercharakter so wesentlich ist für den Begriff »Zeichen«, ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass die Zeichen Jesu zugleich Liebesthaten sind. Er hilft mit ihnen Bedürftigen, Kranken, Trauernden. Es ist freilich nach der Darstellung des vierten Evangeliums nicht durchweg das Motiv des Mitleids mit wirklicher Not, was ihn zum Wunderthun treibt. Bei der Hochzeit zu Kana ist der Mangel, dem der wunderbar hergestellte Wein abhilft, doch nur Mangel eines Luxusgutes und die Menge des wunderbaren Weines, 5 bis 6 Hektoliter (2_{6}), reichte weit über die Deckung dieses Mangels hinaus. Auch bei dem Speisungswunder, wie es in diesem Evangelium erzählt wird (6_{5}ff.), ist von einer Notlage der gespeisten Volksmenge keine Rede. Jedenfalls ist für die Auffassung des Evangelisten das zur Offenbarung der Herrlichkeit Jesu und zur Beglaubigung seiner Messianität gereichende Moment der »Zeichen« Jesu nicht dies, dass sie Erweisungen seiner Liebe, sondern dass sie Erweisungen seiner wunderbaren Macht sind. Ihnen stehen mit gleicher Beweiskraft zur Seite, nur nicht auch mit dem Titel σημεῖα bezeichnet, Erweisungen des wunderbaren Wissens Jesu. Auch durch diese hat Jesus in einzelnen Fällen seine Messianität überwältigend bezeugt und Glauben an sich hervorgerufen (1_{49}f. 2_{22}. $4_{16-19.\ 29.\ 39}$).

Das Urteil, dass bei den Zeichen Jesu im vierten Evangelium der Hauptnachdruck auf ihrem wunderbaren Charakter liegt, wird auch dadurch nicht eingeschränkt, dass mehrere der dargestellten grossen Zeichen wie Allegorien erscheinen auf die geistigen Vorgänge, von denen in den mit ihnen verbundenen Reden Jesu gehandelt wird*). Die wunderbare körperliche Heilung, die Jesus dem Kranken am Teiche Bethesda zu Theil werden lässt, 5_{1-16}, erscheint wie ein Sinnbild seiner Verleihung ewigen Lebens, von der er in 5_{20-27} handelt; die wunderbare leibliche Speisung der Volksmenge, 6_{1-13}, wie ein Sinnbild der zum ewigen Leben gereichenden Speisung, die er nach 6_{27-58} giebt;

---

*) Vgl. Haupt, StKr. 1893, S. 240 ff. und besonders H. Holtzmann, Neut. Theologie II, S. 376 f.

die wunderbare Oeffnung der Augen des Blindgeborenen, 9 1ff., wie ein Sinnbild seiner Sehendmachung geistlich Blinder 9 39—41; die Erweckung des Lazarus zum irdischen Leben wie ein Sinnbild der Auferstehung zum ewigen Leben, die er im Gespräche mit Martha allen Glaubenden zusagt (11 23ff.). Es wäre doch sehr verkehrt, wenn man hieraus schliessen wollte, dass der Evangelist die »Zeichen« in erster Linie als symbolische Handlungen gewertet oder in ihnen nur Mittel zur Ueberleitung der Gedanken auf die analogen geistigen Vorgänge, die das eigentlich Wichtige und für die Messianität Jesu Beweisende wären, gesehen hätte. Auch jene Zeichen, deren Erzählung sinnbildliche Bedeutung zu haben scheint, sind jedenfalls zugleich in realistischem Sinne als Wunder gedacht. Sie heissen »Zeichen« wegen dieser ihren wunderbaren Art, nicht aber sofern sie allegorische Hinweisungen auf höhere geistige Vorgänge sind. Sie haben auch ihre Bedeutung für die Erweckung des Glaubens nicht etwa erst in ihrer Verbindung mit dem, was Jesus über die analogen geistigen Vorgänge sagt, sondern für sich allein schon vor diesen Reden Jesu oder ohne Rücksicht auf sie (vgl. 6 14. 9 24—38. 11 45. 12 11). Eben deshalb werden auch die Zeichen Jesu ganz im allgemeinen und nicht nur die vereinzelten Wunderthaten, die durch ihre Verknüpfung mit Reden Jesu jenen sinnbildlichen Charakter erhalten, als Mittel zur Erzeugung des Glaubens an Jesum betrachtet. Andrerseits ist eine Handlung wie die Fusswaschung 13 1ff., die einen durchaus symbolischen Charakter trägt und in höchst bedeutsamer Weise die folgende religiöse Belehrung Jesu verdeutlicht, doch im Sinne des vierten Evangelisten kein *σημεῖον*, weil sie keine wunderbare Erweisung seiner höheren Macht ist.

Der für unsere Beurteilung des vierten Evangeliums besonders in Betracht kommende Punkt ist nun aber nicht der Begriff der *σημεῖα*, der hier keinen anderen Sinn hat, als in den anderen Evangelien, ist auch nicht die Thatsache, dass Jesus überhaupt Wunder verrichtet, sondern ist die Art, wie er sie verrichtet. Nach der Darstellung dieses Evangeliums hat Jesus von Beginn seines Wirkens an viele Wunderzeichen so öffentlich gethan, dass sie von Vielen gesehen wurden (2 23. 3 2. 4 45. 6 2). Deshalb wurden nicht nur von der Volksmenge seine Wunder staunend anerkannt (6 14. 7 31. 10 21. 11 45. 12 17—19),

sondern konnten auch seine Gegner, die jüdischen Hierarchen, ihr notorisches Geschehensein nicht bestreiten (9 13—34. 11 47. 12 37). Es war aber auch nicht nur ein thatsächlicher Erfolg der grossen Wunderzeichen Jesu, dass die Menschen um ihretwillen an ihn gläubig wurden (2 11. 23. 4 53. 6 14. 11 45. 12 11); sondern Jesus selbst verrichtete die Zeichen mit der Absicht auf diesen Erfolg. Zu den Volkshaufen, die am Tage nach der wunderbaren Speisung ihn aufsuchten, spricht er: »wahrlich, wahrlich, ihr suchetm ich nicht, weil ihr Zeichen sahet, sondern weil ihr von den Broten asset und satt wurdet« (6 26). D. h. er wirft ihnen vor, dass sie ihn blos wegen des praktischen Nutzens seiner That aufsuchten, aber nicht, wie es das Richtige wäre, den wunderbaren Charakter dieser That würdigten und um dieses Wunders willen an ihn glaubten. Am stärksten tritt diese Absicht Jesu, durch öffentliche Erweisung seiner Wundermacht sich zu beglaubigen, hervor bei der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus. Bei der Nachricht von dem Erkranktsein des Freundes schiebt er die Reise nach Bethanien, zu deren sofortigem Antritt ihn die Liebe getrieben hätte, geflissentlich hinaus, um eine desto grössere Probe seiner Wundermacht und eben darin seiner Herrlichkeit zu geben (11 6. 15). Und dann vollbringt er das Wunder der Auferweckung des schon vor 4 Tagen Gestorbenen ostentativ vor den vielen am Grabe versammelten Juden (11 38—46).

Steht diese Art und Weise des Wunderthuns Jesu in Einklang mit dem, was uns die älteren synoptischen Berichte mitteilen? Auch nach diesen war die Predigt Jesu vom Reiche Gottes von wunderbaren Thaten begleitet. Er heilte Kranke und trieb Dämonen aus (Mc 1 34. 39. 3 10. Lc 13 32). Das gleiche Thun trug er seinen Jüngern auf, als er sie bei seinen Lebzeiten zur Ausbreitung der Botschaft vom Genahtsein des Reiches Gottes aussandte (Lc 10 9. Mt 10 8; vgl. Mc 3 15. 6 7. 13). Die Erquickung und Erlösung der Notleidenden sollte ein Anzeichen dafür sein, dass jetzt die im Alten Testament verheissene Heilszeit gekommen sei (Mt 11 5f. Lc 4 17—21). Bei diesem Helfen und Heilen wusste Jesus sich, und ebenso seine Jünger, nicht beschränkt durch Naturgesetze. Er vertraute auf Gott und war gewiss, dass dem Vertrauenden mit Gottes allmächtiger Hülfe Alles, auch das Wunderbarste, möglich sei (Mc 9 23. 11 22—24.

Lc 17 5f.). Aber die wesentliche Bedeutung dieser Thaten fand er nicht in ihrem wunderbaren Charakter, sondern darin, dass sie Erweisungen der helfenden und heilenden Liebe für die Hülfs- und Heilsbedürftigen waren. Deshalb stellte er ihnen als Beweis für das Angebrochensein der messianischen Heilszeit durchaus gleich seine Heilspredigt an die Armen, die keinen wunderbaren Charakter trug (Mt 11 6. Lc 4 18f.). Dass sich seine Heilthätigkeit an Kranken den anderen Menschen in erster Linie nicht als ein Wunderthun, sondern als ein aus Liebe vollzogenes Helfen, Dienen und Handanlegen darstellte, ist aus seinen wiederholten Konflikten mit den Pharisäern über seine Heilthätigkeit am Sabbath ersichtlich. Das blosse Aussprechen eines Heilungsbefehles und das wunderbare Gesundwerden infolge solches Befehles hätte auch nach dem strengsten Gesetzesmassstabe nicht als Verletzung der Sabbathruhe verurteilt werden können. Jesu Verfahren mit den Kranken aber erschien den Pharisäern als eine ärztliche Thätigkeit, die unter den Begriff der am Sabbath verbotenen »Arbeit« fiel (Lc 13 14f.). Jesus selbst unterliess diese Thätigkeit am Sabbath nicht, weil er wusste, dass Gott Wohlgefallen habe an Barmherzigkeit und nicht am Opfer (Mt 12 7). Solche Thaten aber, welche einen auffallend wunderbaren Charakter trugen, suchte er, wie aus mehreren Angaben des Marcus erhellt, vor der Oeffentlichkeit zu verbergen. Er vermied es, sie vor vielen Zeugen zu thun, und verbot, von ihnen zu sprechen (Mc 1 43f. 5 37—43. 7 33—36. 8 22—26; vgl. Mt 9 30). Er wollte nicht, dass man um Wunder willen zu ihm komme und an ihn glaube. Denen, welche von ihm ein Zeichen vom Himmel forderten, hat er nach dem übereinstimmenden Berichte des Marcus (8 11f.) und der Matthäuslogia (Mt 12 38f. Lc 11 16. 29) ihr Verlangen rundweg versagt. Seine wunderbare Hülfe war für diejenigen bestimmt, welche ihm und seiner Botschaft vom Gottesreiche Glauben schenkten (Mc 6 5f.). Jesus muss deutlich erkannt haben, dass diejenigen, die ihren Glauben von dem vorangehenden Schauen von Zeichen abhängig machen wollten, auf diesem Wege doch keinen richtigen Glauben, nicht den Glauben an die rechte Art und das wahre Heil des Reiches Gottes, gewinnen würden.

Spuren desselben Verhaltens Jesu mit Bezug auf seine

Wunder sind auch innerhalb des vierten Evangeliums bewahrt. Diese Spuren haben wir später zu berücksichtigen. Zunächst aber müssen wir feststellen, dass die Art und Weise des Wunderthuns Jesu, wie sie der Geschichtsbericht des vierten Evangeliums im allgemeinen zeichnet, von dem in den synoptischen Quellen bezeugten Verhalten Jesu wesentlich abweicht. Man kann diese verschiedenen Verhaltungsweisen nicht mit einander kombinieren und neben einander für wahr halten, wenn man nicht Jesu die grösste Prinziplosigkeit zutraut. Hätte Jesus in der Regel seine Zeichen in vollster Oeffentlichkeit vollbracht, hätte er durch sie den Glauben an seine Messianität zu erwecken gesucht und verlangt, dass man um ihretwillen ihn aufsuche (Joh 6_{26}), so hätte es keinen Sinn, wenn er zwischendurch in einzelnen Fällen das öffentliche Kundwerden seiner Wunder geflissentlich zu verhindern gesucht hätte und sich dem Verlangen der Zeichensuchenden schroff versagt hätte. Er kann nur die eine oder die andere Methode des Verhaltens beobachtet haben.

Die Darstellung des vierten Evangeliums steht aber auch in diesem Punkte nicht allein. Auch die secundäre synoptische Ueberlieferung hat für jene Zurückhaltung Jesu mit seinen Wundern vor der Oeffentlichkeit kein Verständnis gehabt. Das zeigt sich in vielen einzelnen Stellen, wo der ältere Bericht durch die späteren Bearbeiter umgestaltet ist. Aus der Erzählung des Marcus von der Erweckung des Töchterleins des Jairus (5_{37-43}) lässt Mt. sowohl die Angabe fort, dass Jesus nur einen engsten Kreis von Zeugen zugelassen habe, als auch das Verbot des Weitererzählens (9_{23-26}). An Stelle der Erzählung des Mc. von der im Verborgenen vollbrachten Heilung eines Taubstummen, von der Jesus zu erzählen verboten habe (7_{32-36}), giebt Mt. die Erzählung von einer grossen öffentlichen Massenheilung (15_{29-31}). Die Erzählung des Mc. von der gleichfalls abseits von den anderen Menschen vollzogenen Blindenheilung (8_{22-26}) wird von beiden Seitenreferenten übergangen. In die Erzählung der Matthäuslogia von der Antwort Jesu an die Boten des Täufers, dass sie melden sollen, wie in seiner Wirksamkeit die prophetischen Heilsverheissungen Jes 35_{5}f. 61_{1} ihre Erfüllung fänden (Mt 11_{2-6}), schiebt Lc. die Angabe ein, dass Jesus in der damaligen Stunde viele Kranke aller Art

geheilt habe (7 21). Und um auch das Wort Jesu, dass »Tote auferstehen«, das von Jesus selbst gewiss in übertragenem Sinne gemeint war (vgl. Lc 15 24. 32. Joh 5 21. 24—27), als Hinweis auf ein notorisches Wunder dieser Art verstehen zu können, schickt Lc. der Erzählung von der Täuferbotschaft die Geschichte von der in aller Oeffentlichkeit geschehenen Totenerweckung zu Nain voraus (Lc 7 11—17). Ueberhaupt zeigt die secundäre synoptische Ueberlieferung die Tendenz, die Wunderthaten Jesu zu mehren. Wo Marcus berichtet, dass Jesus von den Kranken, die man zu ihm brachte, Viele geheilt habe, sagen die späteren Erzähler, er habe Alle geheilt (vgl. Mc 1 34 mit Mt 8 16. Lc 4 40; — Mc 3 10 mit Mt 4 24. 12 15. Lc 6 17—19). Wo Marcus nur von dem Lehren Jesu redet, setzen sie ein Heilen Jesu an die Stelle oder daneben (vgl. Mc 2 2 mit Lc 5 17b; — Mc 6 34 mit Mt 14 14. Lc 9 11; — Mc 10 1 mit Mt 19 2; — Mc 11 17f. mit Mt 21 14). Wo Marcus erzählt, dass bei der Verhaftung Jesu einer der Dabeistehenden dem Knechte des Hohenpriesters mit dem Schwerte das Ohr abgehauen habe (14 47), setzt Lc. hinzu, dass Jesus das Ohr berührt und wieder geheilt habe (22 51). Die nachapostolische Generation der Christenheit betrachtete die Wunder Jesu als wichtigste Beweise seiner Messianität und hielt es für selbstverständlich, dass Jesus diese Wunder bei jeder Gelegenheit vor allem Volke gethan habe. Unser vierter Evangelist steht mit seiner starken Hervorkehrung der Wunderthätigkeit Jesu ganz auf Seiten dieser nachapostolischen Auffassung.

Sehr charakteristisch ist nun auch, wie der vierte Evangelist mit bemerkbarer Absichtlichkeit gewisse Zweifel zurückzuweisen sucht, die sich dann aufdrängten, wenn der Hauptnachdruck auf die Wunder Jesu gelegt und in ihnen der entscheidende Beweis für seine Messianität gefunden wurde. Wie reimt es sich mit dem wunderbaren höheren Wissen Jesu, dass er sich in Judas Ischarioth getäuscht und ihn in den Kreis der Zwölfe aufgenommen hat? dass er durch den Verrat desselben überlistet ward? dass er sich nach Jerusalem, in die Mitte der ihm feindseligen Hierarchen begab? Wie reimt es sich mit seiner wunderbaren höheren Macht, dass er von seinen Feinden ohne Widerstand überwältigt wurde? Auf diese Fragen giebt der Evangelist Antworten, wie sie in der synoptischen

Ueberlieferung noch nicht enthalten waren. Jesus hat sich in Wirklichkeit nicht in Judas getäuscht. Er hat ihn immer als den Teufel erkannt, der ihn verraten sollte (6 64. 70f.). Er ist auch schliesslich nicht durch den Verrat überrascht worden, hat vielmehr beim letzten Zusammensein mit den Zwölfen nicht nur den Judas deutlich als Verräter bezeichnet (13 11. 18f. 21—30), sondern ihn sogar seinerseits zur Ausführung des Verrats, zu einer noch schnelleren Ausführung, als Judas eigentlich beabsichtigt hatte (13 27), aufgefordert. In der Darstellung der Scene des letzten Mahles, wo Jesus von dem Verräter redet, ist der Fortschritt von der primären synoptischen Tradition zur secundären synoptischen und dann weiter zur johanneischen sehr deutlich. Nach Mc 14 18—21 sagt Jesus, dass einer der Zwölfe, einer seiner Tischgenossen, einer, der mit ihm in die eine Schüssel (BC*: *εἰς τὸ ἓν τρύβλιον*) taucht, ihn verraten wird. Ohne Zweifel meint Jesus den Judas. Aber deutlich bezeichnet er speziell ihn mit diesen Worten nicht. Denn alle Anwesenden essen aus derselben Schüssel. Bei Mt 26 21ff. aber ist zu der Wiedergabe dieser Marcusdarstellung (V. 21—24) noch hinzugefügt, Judas habe Jesum gefragt: »doch nicht ich, Rabbi?« und Jesus habe diese Frage bejaht (V. 25). Hier ist also direkt Judas als Verräter bezeichnet. In diesem Sinne ist dann die ganze Scene weiter umgestaltet im vierten Evangelium. Auch hier sagt Jesus zuerst nur, es sei einer der Anwesenden (13 21). Aber dann tritt an die Stelle des die Person des Verräters unbestimmt lassenden Wortes: »einer, der mit mir in die Schüssel taucht«, die Antwort an den Lieblingsjünger: »der ist es, dem ich den Bissen eintauche und gebe« und die Angabe, er habe den Bissen dem Judas gegeben (V. 25f.). Durch diese Handlung Jesu ist deutlich Judas als der Verräter gekennzeichnet. An ihn richtet Jesus dann die weitere Aufforderung zur Ausführung des Verrats (V. 27). — Wie nicht in Judas, so hat sich nach der Darstellung des vierten Evangelisten Jesus auch nicht in den Jerusalemiten getäuscht. Er hat gleich anfangs, als viele Jerusalemiten an ihn gläubig wurden, seinerseits ihnen keinen Glauben geschenkt, weil er wusste, was im Menschen war (2 23—25). Und er hat die Verlegung des Schauplatzes seiner Wirksamkeit von Judäa nach Galiläa schon damals, als er zunächst nur Anerkennung in Jerusalem und Judäa gefunden

hatte, durch den Ausspruch motiviert, dass ein Prophet in seiner Heimat, d. h. bei Voraussetzung der Geburt Jesu in Bethlehem: dass er selbst in Judäa keine Ehre finde (4_{44})*). Jesus ist aber auch nicht wider seinen Willen von seinen Feinden überwältigt worden. Der Evangelist hebt hervor, dass zu wiederholten Malen die mörderischen Absichten der Feinde Jesu absolut wirkungslos blieben, weil der Zeitpunkt, den Jesus selbst bestimmt hatte, noch nicht gekommen war ($7_{30.\ 44.}$ 8_{20}b. 10_{39}). Als endlich die Stunde da war, wo er nach dem Ratschluss seines Vaters den Leidenskelch trinken sollte (18_{11}), erwies sich die zur Verhaftung ausgesandte grosse Mannschaft, bestehend nicht nur, wie nach dem synoptischen Berichte (Mc 14_{43} und Par.) aus Knechten der jüdischen Obrigkeit, sondern daneben

---

*) Mir scheint die Beziehung der *πατρίς* 4_{44} auf Judäa durch den Zusammenhang geboten. Der Ausspruch Jesu wird angeführt als Erklärung dafür, dass er von Samaria aus nicht nach Judäa, sondern nach Galiläa zog. Wäre unter der *πατρίς* Galiläa verstanden und wäre der Sinn, dass Jesus meinte, in Galiläa unbeachtet in der Stille bleiben zu können, während er dann doch bei den Galiläern freundliche Aufnahme fand (V. 45), so hätte dieser Gegensatz der Wirklichkeit gegen die Erwartung Jesu wenigstens durch eine Adversativpartikel am Anfang von V. 45 hervorgehoben sein müssen. Der Umstand, dass sich nach der synoptischen Ueberlieferung Mc 6_{4}. Mt 13_{57}. Lc 4_{24} die Sentenz Jesu von dem Ungeehrtsein eines Propheten in seiner Heimat auf Nazareth bezog, kann nicht beweisen, dass der vierte Evangelist nicht gemeint haben kann, die allgemein gefasste Sentenz treffe erst recht auf das eigentliche Geburtsland Jesu, Judäa, zu und sei von ihm auch mit Bezug auf dieses gesagt. Dass der vierte Evangelist unser erstes und drittes Evangelium kannte, ist aus vielen litterarischen Berührungen, die wir nachher genauer betrachten werden, sicher zu erkennen. Er muss also auch die Tradition von der Geburt Jesu in Bethlehem gekannt haben. Freilich erzählt er in 1_{46}f. 7_{41}f. $_{52}$, die Messianität Jesu sei deshalb beanstandet worden, weil Jesus für einen Nazarethaner und Galiläer galt, während der Messias nach der Verheissung ein Bethlehemit sein sollte. Hieraus ist aber nicht zu schliessen, dass der vierte Evangelist wirklich meinte, Jesus habe in diesem Punkte nicht der Verheissung entsprochen. Er kann auch die Geburt Jesu in Bethlehem als eine aus den früheren Evangelienschriften den Christen bekannte Thatsache vorausgesetzt haben und kann durch jene Mitteilungen 1_{46}f. 7_{41}f. $_{52}$ nur haben hervorheben wollen, dass die übliche Bezeichnung Jesu als »Jesus von Nazareth« den Juden, die von seiner Geburt in Bethlehem nicht wussten, ein Hindernis des Glaubens bot.

auch aus der römischen Cohorte (ἡ σπεῖρα) unter dem Kommando eines Chiliarchen (Joh 18 3. 12; vgl. AG 21 31), als ausser Stande, ihm etwas anzuhaben, bis er sich freiwillig in ihre Macht gab (18 4—8).

Die hohe Wertschätzung der Zeichen Jesu als der entscheidenden Beweisgründe für seine Messianität erfährt auch nicht etwa eine Einschränkung durch das Wort Jesu an den Königlichen in Kapharnaum: »wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, wollt ihr nicht glauben« (4 48) und durch das Wort an Thomas: »selig sind, die nicht sehen und doch glauben« (20 29). Der Schein, dass sich diese Worte gegen die Zeichensucht richten, ist ein verkehrter. Denn an beiden Stellen zeigt der Zusammenhang, dass es sich nicht um den Gegensatz eines Glaubens ohne Zeichen gegen einen auf Zeichen gegründeten handelt. Der ganze Ton liegt vielmehr auf dem Begriffe des Sehens. Ein Glaube, der vom vorangehenden eigenen Sehen eines Wunders abhängig ist, wird gegenübergestellt einem Glauben, der sich auch auf Wunder bezieht, aber sie nicht zu sehen verlangt, sondern dem von ihnen zeugenden Worte glaubt. So bestand jener Königliche die Probe rechten Glaubens, indem er dem Worte glaubte, das ihm Jesus über die wunderbar bewirkte Besserung der Kranken sagte (4 50). So verdiente andrerseits Thomas das Tadelwort des Auferstandenen, weil er den Worten der Mitjünger von der Auferstehung des Herrn nicht glauben wollte, ohne das Wunder selbst gesehen zu haben. Wie wichtig die Forderung, zu glauben ohne zu sehen, gerade dann war, wenn man den Glauben an die Messianität Jesu auf seine Wunder gründete, bedarf keiner Ausführung. Nur die Generation der ersten Jünger Jesu hatte seine Wunder gesehen. Alle Späteren konnten nur die Erzählung von diesen Wundern hören. So ist die Seligpreisung derer, die nicht sehen und doch glauben (20 29), eine sehr wichtige Vorbereitung für das Schlusswort des Evangelisten: »diese Zeichen sind geschrieben, dass ihr glaubet, Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes« (20 31).

Das Ergebnis unserer bisherigen Ausführung ist, dass der geschichtliche Bericht des vierten Evangeliums in mehreren wichtigen Beziehungen den Stempel der secundären Ueber-

lieferung trägt und nicht für treu und glaubwürdig zu halten ist. In diesem Sachverhalt liegt nun aber ein entscheidender Gegengrund gegen das Verfasstsein des Evangeliums durch den Apostel Johannes. Zwar dass sich in der späteren Erinnerung des Urapostels viele einzelne Thatsachen und Verhältnisse der miterlebten Geschichte Jesu verschoben hätten, dass ihm in seinem Alter Vieles in anderem Lichte, in höherer Verklärung erschienen wäre, als früher, könnte man begreifen. Aber dass er hinsichtlich so wichtiger allgemeiner Fragen, wie derjenigen, ob schon der Täufer Jesum als Messias erkannt und bezeugt habe und ob sich Jesus selbst von Anfang an offen als Messias kundgegeben und durch demonstrative Wunderthaten beglaubigt habe, die richtige Anschauung verloren und die nur scheinbar höhere, thatsächlich aber die Entwicklung des Wirkens und der Anerkennung Jesu ganz undeutlich machende Auffassung der nachapostolischen Generation angenommen haben sollte, ist nicht denkbar.

C. Die litterarische Abhängigkeit des vierten Evangeliums von den synoptischen Evangelien.

1. Die Bekanntschaft mit der synoptischen Litteratur im allgemeinen.

Unsere Anschauung von dem Verhältnisse des Geschichtsberichtes des vierten Evangeliums zur synoptischen Ueberlieferung wird noch vervollständigt und unser bisher gewonnenes Urteil über das vierte Evangelium wird weiter befestigt, wenn wir die litterarische Abhängigkeit dieses Evangeliums von den synoptischen Evangelien in Betracht ziehen.

Der vierte Evangelist ist trotz seines im grossen und ganzen der synoptischen Ueberlieferung so selbständig gegenüberstehenden Berichtes doch mit der synoptischen Litteratur bekannt gewesen. Er muss unsere drei synoptischen Evangelien gekannt haben. Das ergiebt sich aus einer Fülle wörtlicher Berührungen mit ihnen in denjenigen Abschnitten, wo er von denselben Ereignissen erzählt wie sie. Er setzt eine Bekanntschaft mit der synoptischen Ueberlieferung auch bei seinen

Lesern voraus. An zwei Stellen am Anfange lässt er die Absicht merken, seinen Sonderbericht über den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu mit jener Überlieferung in Ausgleich zu bringen. Wo er von der dem ersten Auftreten Jesu in Galiläa (2_{1-12}) und in Jerusalem (2_{13}—3_{21}) folgenden Taufwirksamkeit Jesu am Jordan erzählt, die der des Johannes zur Seite gegangen sei (3_{22}—4_{3}), bemerkt er: »denn noch war Johannes nicht in das Gefängnis geworfen« (3_{24}). Da er selbst vorher von der Gefangensetzung des Täufers noch nichts erzählt hat, — auch hinterher nimmt er nicht wieder auf sie Bezug — so ist jene Bemerkung nur zu erklären aus der Absicht, die vorliegende Erzählung chronologisch in Beziehung zu setzen zu der den Lesern bekannten synoptischen Ueberlieferung, welche die Gefangensetzung des Täufers berichtete und die galiläische Wirksamkeit Jesu nach derselben beginnen liess (Mc 1_{14}f. Mt 4_{1}). Jene judäische Taufwirksamkeit Jesu fand vorher statt, als der Täufer noch frei wirkte. — Ebenso ist die besondere Bemerkung 4_{54}, die Heilung des Sohnes des Königlichen in Kapharnaum (4_{46}ff.) sei das zweite Zeichen Jesu bei seinem Kommen aus Judäa nach Galiläa gewesen, — eine Bemerkung, die deshalb auffällt, weil die vielen Zeichen Jesu beim Feste in Jerusalem nicht gezählt werden (2_{23}. 3_{2}. 4_{45}) — zu erklären aus der Bezugnahme auf eine andere Ueberlieferung, nach welcher die dem Hauptmann von Kapharnaum gewährte wunderbare Hülfe als erstes Zeichen Jesu in Galiläa erschien. Diese andere Ueberlieferung waren die von unserm ersten und dritten Evangelisten als Quelle benutzten Matthäuslogia. Dass hier die Geschichte von dem Hauptmann zu Kapharnaum gleich am Anfang, unmittelbar hinter der grossen Rede Jesu über die Gerechtigkeit mitgeteilt war, ist aus der übereinstimmenden Stellung dieses Stückes bei Mt (8_{5}ff.) und Lc (7_{2}ff.) zu schliessen. Der vierte Evangelist muss von dieser Quelle noch eine andere Kenntnis gehabt haben, als welche durch die abgeleitete Darstellung unseres ersten und dritten Evangelisten vermittelt war. Denn bei diesen letzteren ist die Geschichte von dem Hauptmann zu Kapharnaum nicht mehr so als erster Wunderbericht gegeben, wie er in der Logiaquelle stand (vgl. Mt 4_{23}f. 8_{2-4}. Lc 4_{33}. 5_{26}. $6_{6-11. 17-19}$).

Die Bekanntschaft des vierten Evangelisten mit der synop-

tischen Litteratur wird nun auch nicht nur von den Bestreitern der apostolischen Herkunft des Evangeliums hervorgehoben *), sondern ebenso von den meisten Verteidigern derselben anerkannt **). Auch die altkirchliche Ueberlieferung nahm sie an ***). In der That kann die allgemeine Thatsache dieser Bekanntschaft nicht als Beweis gegen die apostolische Herkunft des Evangeliums gelten. Es könnte gerade der besondere Wert dieses Evangeliums darauf beruhen, dass es sich als eine apostolische Ergänzung der synoptischen Litteratur darstellt. Es fragt sich nur, ob auch die besondere Art der Benutzung dieser früheren Litteratur eine solche ist, dass sie sich mit der Abfassung des Evangeliums durch einen apostolischen Augenzeugen der Geschichte verträgt.

2. *Die Berührungen mit den synoptischen Evangelien im einzelnen.*

Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, die einzelnen Fälle durchgehen, in denen der Bericht des vierten Evangeliums mit den synoptischen Darstellungen zusammentrifft.

Ein erster solcher Fall liegt vor bei der Erzählung vom Zeugnisse des Täufers (1 19—34). Wie sich hier die johanneische Auffassung zur primären und secundären synoptischen Tradition verhält, wurde oben bereits ausgeführt †). Im Wortlaute berührt sich der Täuferausspruch Joh 1 26f. mit den Stellen Mc 1 7f. Mt 3 11. Lc 3 16 folgendermassen:

Marc.	Matth.	Luc.	Joh.
ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας	*ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου*	*ἐγὰ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ*	*ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, ὁ*

*) Vgl. besonders H. Holtzmann, ZwTh. 1869, S. 62 ff. 155 ff. 446 ff.; Jacobsen, Untersuchungen über das Johannesev., 1884, S. 46 ff.; O. Holtzmann, Das Johannesev., S. 6 ff.

**) Vgl. besonders Th. Zahn, Einleitung in das NT. II, 1899, S. 498 ff. Anders O. Wuttig, Das Joh.-Evang., 1897, S. 5—19 und 52—59, der das vierte Evang. der synoptischen Litteratur vorangegangen sein lässt.

***) Clemens Al. bei Euseb. hist. eccl. VI, 14, 7; vgl. Euseb. h. e. III, 24, 11.

†) Vgl. S. 12 ff.

λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ· ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει κτἑ.	ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει κτἑ.	οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει κτἑ.	ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.

Hier stimmt Joh. mit Mt. und Lc. gegen Mc. überein in der Voranstellung der Worte *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι* und in dem Präs. *βαπτίζω*. Das *ἐν* vor *ὕδατι* hat er nur mit Mt. gemeinsam, mit dem er auch in der partizipialen Wendung *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* übereinstimmt. Dagegen stimmt er mit Mc. und Lc. zusammen in dem Begriff des Auflösens des Riemens der Sandalen, statt dessen Mt. das Nachtragen der Sandalen hat.

Die Worte, in denen der Täufer zweimal den wunderbaren Vorgang bei der Taufe Jesu bezeichnet Joh 1 32 u. 33b, stimmen im wesentlichen überein mit Mc 1 10. Mt 3 16. Lc 3 22.

Marc.	Matth.	Luc.	Joh.
εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν.	καὶ ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν, ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν.	ἐγένετο — — ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν, καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν.	τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. — — ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν κτἑ.

Joh. schliesst sich hier am engsten an Mt. an, sowohl in der Wortfolge: *τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστεράν*, als auch in dem Zusatze: *καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν* (V. 33: *καὶ μένον ἐπ' αὐτόν*), der den nur bei Mt. hinzugesetzten Worten *ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν* entspricht.

Die Geschichte von der Tempelreinigung Joh 2 12—22 zeigt nur am Anfang in V. 14—16 einige wörtliche Berührungen mit den parallelen synoptischen Berichten. Es wird das *ἐκβάλλειν* der *πωλοῦντες τὰς περιστεράς* und das Umstossen (*ἀναστρέφειν* statt *καταστρέφειν* bei Mc. und Lc.) der *τραπέζαι τῶν*

κολλυβιστῶν ebenso wie in Mc 11 15. Mt 21 12 bezeichnet. Daneben aber treten eigentümliche Züge hervor: auch Verkäufer von Ochsen und Schafen werden erwähnt; es wird erzählt, dass Jesus eine Geissel aus Stricken gemacht und dass er die Scheidemünze der Wechsler ausgeschüttet habe. Namentlich aber hat das Wort Jesu V. 16 eine wesentlich andere Fassung als das synoptische Mc. 11 17 und Par.: dort sagt er, man habe den Tempel, der nach dem Schriftworte ein Bethaus heissen sollte, zur Räuberhöhle gemacht; hier, man solle nicht sein Vaterhaus zum Kaufhause machen. Auch die folgende Verhandlung über das Beglaubigungszeichen Jesu V. 18—20 ist dem vierten Evangelium eigentümlich. Das Wort Jesu V. 19 freilich: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν* stimmt im wesentlichen überein mit dem Ausspruche, der nach den Synoptikern Jesu beim Verhöre vor dem Synedrium von den falschen Zeugen zum Vorwurf gemacht wurde. Und zwar berührt er sich näher mit der Fassung Mt 26 61: *δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν αὐτὸν οἰκοδομῆσαι* als mit derjenigen Mc 14 58: *ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω.* Die Differenz auch von der Fassung des Mt. besteht darin, dass Jesus dort in dem von den falschen Zeugen vorgebrachten Ausspruche sich selbst als den bezeichnet, der den Tempel zerstören kann oder will, in dem johanneischen Spruche dagegen die Juden zum Zerstören auffordert. Namentlich aber: der synoptische Text enthält keinerlei Hindeutung darauf, dass dieses missdeutete Wort Jesu bei Gelegenheit der Tempelreinigung gefallen ist. Dass sich diese johanneische Sonderüberlieferung über die Tempelreinigung der synoptischen Erzählung gegenüber einfach als secundär darstellt, lässt sich nicht mit Fug behaupten. Es wird sich uns später noch ein besonderer Gesichtspunkt zur Würdigung dieses Abschnittes der johanneischen Geschichtserzählung ergeben.

Eine Mischung von Bestandteilen der drei synoptischen Paralleltexte Mc 6 4. Mt 13 57. Lc 4 24 zeigt der Spruch Joh 4 44.

Marc.	Matth.	Luc.	Joh.
οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.	οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.	οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ.	προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.

Joh. stimmt hier mit Lc. erstens darin überein, dass er einfach die Nichtanerkennung eines Propheten in seiner Heimat bezeichnet, während Mc. und Mt. diese Nichtanerkennung in der Heimat als einzige Ausnahme von seinem übrigen Geehrtsein hinstellen; zweitens darin, dass er nur die *πατρίς* nennt, während Mc. und Mt. daneben noch das Haus erwähnen, Mc. auch die Verwandten. Dagegen geht der Ausdruck *τιμὴν οὐκ ἔχει* bei Joh. auf das *ἄτιμος* bei Mc. und Mt. zurück, während Lc. *δεκτός* hat. Und nur mit Mt. stimmt überein der Wortlaut *ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι*, während Mc. und Lc. statt dessen schreiben *ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ* *).

Die Geschichte von dem Königlichen in Kapharnaum Joh 4_{46-54} ist, wie wir oben sahen, vom vierten Evangelisten identisch gedacht mit der Geschichte, die am Anfang der Matthäuslogia berichtet war und die nach dieser Quelle in Mt 8_{5-13} und Lc 7_{2-10} reproduziert ist. Die Pointe dieser synoptischen Erzählung ist freilich in der johanneischen Erzählung wesentlich verändert. In beiden Darstellungen wird die Grösse eines Glaubens hervorgehoben, der sich auf das W o r t Jesu bezieht. Aber nach der synoptischen Darstellung richtet sich der Glaube auf die M a c h t des Wortes Jesu, im Unterschied von einem Glauben, der nur dem praktischen Eingreifen Jesu bei persönlicher Anwesenheit Macht zutraut. Nach der johanneischen dagegen richtet er sich auf die W a h r h e i t des Wortes Jesu über seine wunderbare Herbeiführung der Heilung, im Unterschiede von einem Glauben, der das A n s c h a u e n der von Jesus ausgesprochenen Wunderthatsache zur Bedingung nimmt (4_{48} und $_{50}$). Veranlasst ist diese Auffassung des vierten Evangelisten gewiss dadurch, dass es bei Mt. (8_{13}), vielleicht im An-

*) Darüber, dass der Ausspruch im Sinne des vierten Evangeliums seine Beziehung auf Judäa hat, vgl. vorher die Anm. auf S. 27.

schluss an die Logiaquelle, am Ende der Erzählung heisst, »in jener Stunde« sei der Knabe geheilt worden. Dieses Zusammentreffen der Zeit der Heilung mit dem Aussprechen des bezüglichen Wortes Jesu betont der vierte Evangelist nachdrücklichst (V. 52 f.). Es erschien ihm als Probe des wunderbaren Wissens Jesu. Er nahm an, dass sich die besondere Grösse des Glaubens des Königlichen dem Worte Jesu gegenüber darin gezeigt habe, dass er in Voraussetzung des wunderbaren Wissens Jesu seinem Worte vertraut habe, bevor er noch durch den Augenschein sich von der Wahrheit der zugesagten wunderbaren Heilung überzeugt hatte. Nur Mt., nicht Lc., hat jenes Schlusswort über die Heilung des Knaben »in jener Stunde«. Mit Mt. im Unterschiede von Lc. stimmt Joh. auch darin überein, dass er den Mann selbst aus Kapharnaum zu Jesus kommen, nicht aber durch Abgesandte mit ihm verhandeln lässt. Aber das *ἤμελλεν ἀποθνήσκειν* Joh 4 47 entspricht dem *ἤμελλεν τελευτᾶν* Lc 7 2, das bei Mt. keine Parallele hat.

In der Geschichte von der Heilung des Kranken am Teiche Bethesda Joh 5 1ff. ist der Heilungsbefehl Jesu und dann der Heilungserfolg V. 8f. in engem Anschluss an Mc 2 11f. bezeichnet.

Marc.	Joh.
ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου. καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράββατον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων.	*ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου καὶ περιπάτει. καὶ ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος καὶ ἦρεν τὸν κράββατον αὐτοῦ καὶ περιεπάτει.*

Von den Synoptikern hat nur Mc. hier den lateinischen Ausdruck *κράββατος;* Mt. (9 6) hat *κλίνη*, Lc. (5 24) *κλινίδιον*.

Näheren Anschluss an Mc 6 33—43 als an die Parallelen Mt 14 13—21 und Lc 9 10—17 zeigt auch die Erzählung von der wunderbaren Speisung Joh 6 1—14. Unwesentlich ist, dass in der Einleitung die Worte Joh 6 2: *ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολύς* an Mt 14 13: *οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ* und Lc 9 11: *οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ* anklingen, abweichend von Mc., und dass wieder die Worte Joh 6 5: *θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν* an Mc 6 34. Mt 14 14: *καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον* anklingen, abweichend von Lc. Wesentlich aber ist, dass die bestimmte Geldsumme, die nach

Joh. Philippus als in Betracht kommend für den Brotverkauf angiebt: »für 200 Denare Brot reichen nicht aus für sie« (V. 7) auch bei Mc 6_{37} in der Frage der Jünger genannt ist: »sollen wir für 200 Denare Brot kaufen?« während bei Mt. und Lc. von dieser Geldsumme, die nötig wäre, keine Rede ist. Nur mit Mc 6_{40} stimmt Joh. auch in dem Ausdrucke ἀναπίπτειν (V. 10) zur Bezeichnung der Lagerung der Volksmenge zusammen. Die Zahl der vorhandenen Brote und Fische (V. 9), der gespeisten Volksmenge (V. 10) und der übrigbleibenden Körbe voll Brocken (V. 13) wird bei Joh. ebenso angegeben wie bei allen drei Synoptikern. Sonst aber ist der synoptische Bericht nicht unwesentlich verändert worden. Während bei Mc. den Anlass zu der Wunderthat Jesu eine Notlage giebt, die durch das lange Hören der Volksmenge auf seine Verkündigung herbeigeführt ist (V. 34 f.), berichtet das vierte Evangelium weder, dass Jesus lange gepredigt hatte, noch dass man sich in wüster Gegend und in vorgerückter Tageszeit befand, sondern lässt Jesum gleich, als er die Volksmenge herankommen sieht, die einleitenden Schritte zur Ausführung des Wunders thun. Während bei Mc. das Thun Jesu darauf abzweckt, die Jünger bei Vollziehung der Aufgabe, die er ihnen aufgetragen hat und die sie nicht vollziehen zu können meinten (V. 37), zu unterstützen, so dass deshalb auch die ganze Austeilung der Speise durch die Hände der Jünger geschieht (V. 41), ist im vierten Evangelium von einer Aufforderung an die Jünger, für die Menge zu sorgen, und demgemäss von einer Verteilung der Speise durch die Jünger keine Rede (V. 11). Während bei Mc. die Menschen soviel Brot erhalten, wie Jesus ihnen zuerteilt, und hiervon gesättigt werden (6_{41}f.), erhalten sie nach dem vierten Evangelium soviel, wie sie ihrerseits wünschen (V. 11). Während endlich Mc. von einem Bekanntwerden des wunderbaren Charakters der Speisung bei der gespeisten Volksmenge nichts andeutet, schildert der vierte Evangelist den Eindruck, den das Anschauen der Wunderthat auf die Menschen gemacht habe (V. 14).

Die folgende Erzählung von dem wunderbaren Wandeln Jesu auf dem Wasser Joh 6_{15-21} trifft mit der synoptischen Erzählung in mehreren kleinen Zügen zusammen, die Mc. (6_{45-52}) und Mt. (14_{22-27}) gemeinsam haben: dass Jesus »auf

den Berg« entwich (V. 15); dass es »Abend wurde«, als die Jünger abfuhren (V. 16); dass die Jünger im Schiff Jesum »auf dem Wasser wandeln sahen« und »in Furcht gerieten« (V. 19); dass Jesus zu ihnen sprach: »ich bins, fürchtet euch nicht« (V. 20). Eigentümlich verändert aber ist der Schluss: nach Mc 6_{51} und Mt 14_{32} stieg Jesus zu den Jüngern ins Schiff und es legte sich der Wind; nach Joh 6_{21} »wollten sie (die Jünger) ihn ins Schiff nehmen und sofort war das Schiff an dem Lande, zu dem sie fuhren«.

Sehr charakteristisch ist das Verhältnis zu den synoptischen Texten bei der Erzählung von der Salbung in Bethanien Joh 12_{1-8}. Schon vorher wird in 11_{1}f. auf diesen Vorgang wie auf einen aus der synoptischen Ueberlieferung bereits bekannten Bezug genommen. Die johanneische Erzählung bildet aber nicht nur eine Parallele zu der synoptischen Erzählung Mc 14_{3-9} und Mt 26_{6-13}, sondern hat auch Beziehungen zu zwei speziell lucanischen Erzählungen, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus den Matthäuslogia stammen. Erstens zu der Erzählung Lc 10_{38-42}. Während Mc. und Mt. keinen Namen der Jesum salbenden Frau angeben, weiss unser Evangelist, dass Bethanien »das Dorf der Maria und ihrer Schwester Martha« war (11_{1}; vgl. Lc 10_{38}f.). Er identifiziert die salbende Frau mit jener Maria und lässt Martha auch bei diesem Vorgange, wie in jener Lucasgeschichte, das *διακονεῖν* verrichten (12_{2}; vgl. Lc 10_{40}). Zweitens aber steht unsere Erzählung zu der Geschichte von der Sünderin im Hause des Pharisäers Lc 7_{36}ff. in Beziehung. Dieser Punkt ist besonders bedeutsam. Lucas hat die Marcuserzählung von der Salbung Jesu in Bethanien deshalb nicht besonders wiedergegeben, weil er sie mit der Geschichte von der Sünderin, die Jesu ihre Liebe bewies, identifizierte, wie er denn auch sonst, wo er einander ähnliche Stücke in seinen beiden Hauptquellen vorfand, das Marcusstück zu gunsten des ähnlichen Logiastückes auszulassen pflegt. Wie er aber auch sonst in solchen Fällen einige Züge aus dem weggelassenen Marcusstücke in das wiedergegebene Logiastück einzufügen pflegt*), so hat er in dieser Geschichte von der Sünderin

*) Vgl. z. B. die Verschmelzung des Stückes Mc 6_{1-5} mit Lc 4_{16-30}; ferner die des Stückes Mc 10_{41-45} mit Lc 22_{24-28}; die des Stückes Mc 12_{28-34} mit Lc 10_{25-37}.

nicht nur entsprechend der Angabe Mc 14_{3} den Hausherrn als Simon bezeichnet (V. 40. 43. 44), sondern namentlich auch den Erzählungszug, dass die Frau ein Alabastergefäss mit Salbe gebracht und Jesum gesalbt habe (V. 37f. 46), aus der Geschichte Mc 14_{3} übernommen. Wenn man die sonstige Methode des Lucas bei der Zusammenarbeitung des ihm gegebenen Quellenmaterials beachtet, so kann man mit grosser Sicherheit behaupten, dass in der Logiaquelle nur erzählt war, jene Sünderin habe sich hinten zu den Füssen Jesu gestellt, weinend sie mit ihren Thränen genetzt und mit ihren Haaren getrocknet und sie geküsst. Unser vierter Evangelist nun erzählt abweichend von der Darstellung Mc 14_{3} und Mt 26_{7}, wonach die Frau ihre Salbe über das Haupt Jesu ausschüttete, Maria habe die Füsse Jesu gesalbt und mit ihren Haaren getrocknet (11_{2}. 12_{3}). Diese Abweichung ist offenbar bedingt durch Anlehnung an die Geschichte Lc 7_{37}f., aber eben nicht an die originale Darstellung dieser Geschichte in der Quelle des Lucas, sondern an ihre secundäre Darstellung durch den dritten Evangelisten, welcher die Thränenwaschung der Füsse Jesu mit der Salbung Jesu kombiniert hat. — Den übrigen Bestand der Erzählung giebt der vierte Evangelist wesentlich im Anschluss an Mc. und Mt., abwechselnd den Wortlaut des einen oder den des andern bevorzugend. Die Salbe ist folgendermassen bezeichnet:

Marc.	Matth.	Joh.
ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς.	*ἀλάβαστρον μύρου πολυτίμου* (B: *βαρυτίμου*).	*λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου.*

Hier ist der wörtliche Anschluss des Joh. an Mc. klar; aber das Wort *πολυτίμου* stammt ganz oder halb aus Mt. Nach Mc 14_{4} waren es »Einige«, welche über die vermeintliche Verschwendung zürnten; nach Mt 26_{8} waren es die »Jünger«; nach Joh 12_{4} war es speziell der Verräter Judas. In der Angabe, dass die Salbe für 300 Denare hätte verkauft werden können, folgt Joh. (V. 5) dem Mc. (14_{5}), während es bei Mt. (26_{9}) allgemeiner heisst, dass sie *πολλοῦ* hätte verkauft werden können. Auch das einleitende *ἄφες αὐτήν* in der Antwort Jesu bei Joh. (V. 7) hat seine Parallele nur bei Mc. (14_{6}). Die bei Joh. folgenden

Worte Jesu: *ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό* enthalten eine Umbildung nicht nur des Wortlauts, sondern auch des Gedankens der synoptischen Aussage Mc 14$_{8}$. Mt 26$_{12}$. Der Sinn dieser synoptischen Aussage ist, dass die Frau mit ihrer Salbung die Einbalsamierung des Leichnams Jesu vorweggenommen hat. Der Sinn der johanneischen aber ist, dass sie die Salbe, d. i. den noch vorhandenen und verkaufbaren Bestand derselben, zum Bestattungstage Jesu aufheben soll. Das Wort Joh. V. 8 stimmt dann wieder wörtlich mit Mc 14$_{7}$ und Mt 26$_{11}$. Nur ist, ebenso wie bei Mt., der Mittelsatz des Mc.: *καὶ ὅταν θέλετε δύνασθε εὖ ποιῆσαι* ausgefallen.

In der Geschichte von dem Einzuge Jesu in Jerusalem Joh 12$_{12}$ff. stimmt der Anfang des Zurufes der Menge: *ὡσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* (V. 13) in seinem Anschlusse an Ps 118$_{26}$ genau überein mit Mc 11$_{9}$ und Mt 21$_{9}$. Die Fortsetzung bei Joh.: *καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* klingt an die Fortsetzung bei Mc. an: *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ*, aber auch an die Formulierung in Lc 19$_{38}$: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου.* In der ausdrücklichen Bemerkung, dass das Einreiten Jesu auf einem Esel in Jerusalem eine Erfüllung des Prophetenwortes Sach 9$_{9}$ gewesen sei, trifft Joh. V. 14f. nur mit Mt 21$_{4}$f. zusammen. Die wichtigste Besonderheit der johanneischen Darstellung besteht bei dieser Geschichte darin, dass die Jesu dargebrachte Huldigung als eine Folge seiner an Lazarus vollbrachten Wunderthat hingestellt wird. Die ihm huldigende Volksmenge besteht aus Jerusalemiten, die ihm entgegenziehen, weil sie von jenem Zeichen gehört haben (Joh 12$_{17-19}$). Nach der synoptischen Darstellung dagegen ist es die mit Jesu von Jericho kommende Jüngerschaar, welche ihm die Huldigung bereitet. Doch findet die johanneische Darstellung eine gewisse Anknüpfung an der lucanischen, sofern hier gesagt ist, die Menge der Jünger hätte angefangen Gott laut zu preisen wegen aller Machtthaten, die sie gesehen hatten (Lc 19$_{37}$).

Die Aeusserung Jesu beim letzten Mahle über den Verräter in seinem Jüngerkreise Joh 13$_{21}$: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με* stimmt abgesehen von der Verdoppelung des *ἀμήν* genau überein mit Mc 14$_{18}$. Mt 26$_{21}$. Dass die weitere Darstellung dieser Scene im vierten Evan-

gelium eine sehr charakteristische Umbildung der älteren synoptischen Ueberlieferung zeigt, sahen wir bereits oben*).

In den letzten Reden Jesu im vierten Evangelium berühren sich auch einige andere Aussprüche Jesu mit synoptischen. Besondere Gesichtspunkte, die wir später berücksichtigen werden, lassen es fraglich erscheinen, ob auch in diesen Fällen eine litterarische Abhängigkeit von den Synoptikern vorliegt. Aber schon hier sind diese Fälle mit zu erwähnen, damit ein vollständiger Ueberblick über das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den synoptischen Evangelien gewonnen werde. In dem Redestücke 12_{23}ff. bildet der Ausspruch V. 25: »wer seine Seele liebt, verliert sie und wer seine Seele hasst in dieser Welt, wird sie zum ewigen Leben bewahren«, eine Parallele zu Mc 8_{35}. Mt 16_{25}. Lc 9_{24}; auch zu Mt 10_{39}. Lc 17_{33}. Der Spruch Joh 13_{16} und 15_{20}: »der Knecht ist nicht grösser als sein Herr« ist auch Mt 10_{24} überliefert. Der Spruch Joh 13_{20}: »wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat«, stimmt wesentlich mit Mc 9_{37} und Mt 10_{40} zusammen, klingt aber auch an Lc 10_{16} und Mt 25_{40} an. In der Voraussage der Verleugnung an Petrus Joh 13_{38} berühren sich die Worte: *οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς* näher mit der Formulierung Lc 22_{34} (*οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με*) als mit der Mc 14_{30} (*σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ*) und der parallelen Mt 26_{34}. Endlich stimmen die Schlussworte von Joh 14_{31}: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν* zusammen mit dem: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν* Mc 14_{42}. Mt 26_{46}.

In der Erzählung, wie bei der Gefangennahme Jesu einer seiner Jünger dem Knechte des Hohenpriesters das Ohr abgehauen habe, Joh 18_{10}f., ist wieder charakteristisch die Mischung von Elementen der drei synoptischen Berichte Mc 14_{47}. Mt 26_{51-54}. Lc 22_{50}f.

Marc.	Matth.	Luc.	Joh.
εἷς δέ τις τῶν	*καὶ ἰδοὺ εἷς*	*καὶ ἐπάταξεν*	*Σίμων οὖν*
περιεστηκότων	*τῶν μετὰ Ἰησοῦ*	*εἷς τις ἐξ αὐτῶν*	*Πέτρος ἔχων μά-*
σπασάμενος τὴν	*ἐκτείνας τὴν χεῖρα*	*τοῦ ἀρχιερέως τὸν*	*χαιραν εἵλκυσεν*

*) Vgl. S. 26.

μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον.	*ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ, καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον· τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· — — — πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι;*	*δοῦλον καὶ ἀφεῖλεν τὸ οὖς αὐτοῦ τὸ δεξιόν· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐᾶτε ἕως τούτου. καὶ ἁψάμενος τοῦ ὠτίου ἰάσατο αὐτόν.*	*αὐτὴν καὶ ἔπαισεν τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον καὶ ἀπέκοψεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον τὸ δεξιόν· ἦν δὲ ὄνομα τῷ δούλῳ Μάλχος. εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην. τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ, οὐ μὴ πίω αὐτό;*

Joh. hat hier nur mit Mc. gemeinsam die Ausdrücke *ἔπαισεν* und *ὠτάριον*, nur mit Lc. die Angabe, es sei das rechte Ohr gewesen und nur mit Mt. die Aufforderung Jesu an den Jünger, das Schwert in die Scheide zu stecken. Das Schlusswort Jesu bei Joh. stimmt im Grundgedanken, wenngleich nicht im Wortlaut, mit dem Schlussworte bei Mt. zusammen. Ganz eigentümlich ist dem Joh., dass er die Namen sowohl des Schlagenden, als auch des Geschlagenen nennt.

In der Geschichte von der Verleugnung des Petrus stimmt Joh. nur mit Mc 14 54 u. 67 überein in der Angabe, Petrus habe *θερμαινόμενος* dagestanden (18 18. 25); ferner darin, dass er bei einer der drei Verleugnungen nicht die Worte des Petrus anführt, sondern blos sagt: *πάλιν ἠρνήσατο* (18 27; vgl. Mc 14 70). Nur mit Lc 22 58 aber hat er gemeinsam die Antwort des Petrus: *οὐκ εἰμί* (18 17. 25), mit Mt 26 74 endlich den Wortlaut: *καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν* (18 27). In der Bezeichnung der Anlässe für die drei Verleugnungsakte des Petrus differieren alle Evangelisten von einander. Nach Mc 14 66ff. sagt im Hofe des Hohenpriesters eine Magd zuerst dem Petrus selbst, er sei in der Begleitung Jesu gewesen; später wiederholt dieselbe Magd diese Behauptung den Umstehenden gegenüber; nach kurzem sagen dann die Umstehenden zu Petrus, es verhalte sich wirklich so mit ihm. Die beiden synoptischen Seitenreferenten stimmen darin mit Mc. überein, dass zuerst eine Magd den Petrus erkennt. Beim zweiten Male redet nach Mt 26 71 eine andere

Magd, nach Lc 22 58 ein anderer Mann; beim dritten Male sprechen nach Mt 26 73 die Umstehenden, nach Lc 22 59 ein anderer Einzelner. Nach Joh 18 17f. 25—27 ist es zuerst die Thürhüterin, die den Petrus bei seinem Eintritt in den Hof fragt, ob nicht auch er zu den Jüngern Jesu gehöre; später wiederholen die umstehenden Diener diese Frage; endlich fragt ihn ein einzelner Knecht, ein Verwandter des in Gethsemane von Petrus verwundeten Mannes. Der johanneische Bericht steht hier keinem einzelnen der synoptischen Berichte näher als den anderen.

In der Leidensgeschichte finden sich mehrere Berührungen mit dem Wortlaute bald des einen, bald des anderen synoptischen Evangeliums. Nur mit Mc. (14 65) trifft Joh. zusammen in dem Ausdrucke *ῥάπισμα* 18 22; auch in dem *πρωΐ* 18 28 (Mc 15 1). Mit allen drei Synoptikern übereinstimmend giebt er die Frage des Pilatus 18 33: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (Mc 15 2. Mt 27 11. Lc 23 3). Nur mit Lc. (23 4) trifft er zusammen in den die Unschuld Jesu anerkennenden Worten des Pilatus 18 38 (vgl. 19 4. 6); nur mit Mc 15 9 in den Worten des Pilatus 18 39: *βούλεσθε* (bei Mc.: *θέλετε*) *ὑμῖν ἀπολύσω τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων*. In der Verspottungsscene stimmt die Formulierung Joh 19 2: *πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ* mit Mt 27 29 überein; ebenso der Wortlaut Joh 19 3: *χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* genau mit Mt 27 29. Dagegen entspricht der Ausdruck *ἱμάτιον πορφυροῦν* Joh 19 2 dem nur bei Mc 15 17 vorliegenden *πορφύραν*. Bei der Bezeichnung der Ueberschrift am Kreuze stimmt Joh 19 19 nur mit Mc 15 26 darin überein, dass das bei Mt 27 37 und Lc 23 38 hinzugefügte *οὗτος* (*ἐστιν*) fehlt. Aber Mc. hat blos das kurze: *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*; bei Mt. ist vorangestellt der Name *Ἰησοῦς* und bei Joh. lautet die Inschrift noch vollständiger: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασ. τ. Ἰουδ.* Bei der Erzählung von der Bestattung Jesu trifft Joh 19 38 nur mit Mt 27 57 zusammen in der Angabe, dass Joseph von Arimathia ein Jünger Jesu war, während Mc. (15 43) und Lc. (23 51) nur berichten, dass er das Reich Gottes erwartete. Endlich liegt in der Beschreibung der Grabstätte des Joseph Joh 19 41 noch einmal eine Mischung von Elementen aus Mt 27 60 und Lc 23 53 vor. Von den Synoptikern bezeichnet nur Mt. das *μνημεῖον*

als *καινόν* und nur Lc. giebt den Zusatz: *οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐδέπω κείμενος.* Joh. fasst diese Ausdrücke so zusammen: *μνημεῖον καινόν, ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἐτέθη.*

In der Auferstehungsgeschichte Joh 20 erscheint die Erzählung von den beiden an das leere Grab laufenden Jüngern V. 3—9 wie eine Ausgestaltung der Angabe Lc 24_{24}. Auch die Ueberlieferung, dass in der Grabstätte zwei Engel erschienen seien, hat Joh 20_{12} nur mit Lc 24_{4} gemeinsam, während Mc 16_{5} und Mt 28_{2} nur von einem Engel wissen. Die Erzählung dagegen, dass Jesus der Maria Magdalena am Grabe erschienen sei Joh 20_{11-18}, findet ihre Anknüpfung an der Darstellung nicht des Lc., sondern des Mt. (28_{9}f.). Speziell auch die Aufforderung Jesu an die Maria, zu »seinen Brüdern« zu gehen und ihnen seine Auferstehung zu verkünden, berührt sich mit Mt 28_{10}. Nur ist es nach Joh. Maria Magdalena allein, welche die Erscheinung der Engel und die Jesu selbst erlebt, während nach Mt 28_{2}ff. zwei Marien diese Erscheinungen haben. Die Erzählung endlich von der abendlichen Erscheinung des Auferstandenen inmitten der versammelten Jünger Joh 20_{19}ff. hat ihre Parallele nur in Lc 24_{36}ff. Insbesondere stimmt der Zug, dass der Auferstandene den Jüngern seine Hände und seine Seite gezeigt habe ($20_{20.\ 27}$), auffallend mit Lc 24_{36} zusammen.

3. *Schlussfolgerungen.*

Ueberblickt man diese ganze Reihe von Berührungen der johanneischen Darstellung mit der synoptischen, so wird man zu folgenden Urteilen geführt.

1) Es ist evident, dass wirklich der vierte Evangelist unsere drei synoptischen Evangelien gekannt und verwertet hat. Einzelne der aufgeführten Berührungen könnte man, wenn sie isoliert ständen, für zufällig halten. Aber angesichts der grossen Zahl der Fälle und der Thatsache, dass es sich dabei oft um ein Zusammentreffen in charakteristischen Worten oder in grösseren Wortgruppen handelt, ist die Erklärung durch den Zufall ausgeschlossen. Es muss eine litterarische Beziehung anerkannt werden.

2) Für die Art der Verwertung der synoptischen Litteratur ist es charakteristisch, dass sich der Wortlaut des vierten Evan-

geliums in steter Abwechslung bald mit dem einen, bald, und zwar oft unmittelbar daneben, mit dem anderen synoptischen Evangelium berührt. Bestimmte Gründe für diese Abwechslung sind meist nicht erkennbar. Denn es sind oft nur Kleinigkeiten des Ausdrucks oder unwesentliche Nebenzüge der Geschichte, bei denen der vierte Evangelist von dem Wortlaute des einen synoptischen Evangeliums zu dem des anderen überspringt. Man muss sein eigentümliches Verfahren daraus erklären, dass er diese älteren Evangelien nur von früherem Lesen oder Vorlesen her kannte und dass sich ihm nun bei seiner eigenen Darstellung der evangelischen Geschichte Reminiszenzen an die verschiedenen synoptischen Darstellungen durch einander schoben.

3) Bei dieser Verwertung synoptischer Reminiszenzen zeigt sich der vierte Evangelist nicht geleitet durch ein sicheres Gefühl dafür, welche der parallelen synoptischen Darstellungen die ursprüngliche ist. In einem Falle, bei der Erzählung von der Salbung in Bethanien, nimmt er einen Zug aus dem Lucasevangelium auf, der offenbar schon bei Lc. durch eine Konfundierung verschiedenartiger Erzählungen bedingt ist. Dies ist ein besonders deutliches Anzeichen dafür, dass er den Vorgang nicht auf Grund eigener Anschauung darstellt. Auch sonst ist die ganze Art seiner Benutzung der synoptischen Litteratur symptomatisch für den secundären Charakter seiner Geschichtsschreibung. Ein selbständiger Zeuge der Geschichte würde auch bei Bekanntschaft mit früheren Darstellungen derselben Geschichte doch so aus der individuellen eigenen Erinnerung und Auffassung heraus schreiben, dass seine Darstellung zwar in den Grundzügen mit jenen früheren Darstellungen zusammenträfe, im einzelnen aber wirklich originell ihnen gegenüber bliebe. Der vierte Evangelist dagegen ist gerade in kleinen Details abhängig von den früheren Darstellungen. Die Grundzüge des geschichtlichen Verlaufs aber und die Hauptpointen der einzelnen Erzählungen erscheinen bei ihm in vielen Fällen der älteren synoptischen Darstellung gegenüber verschoben, und zwar in der Richtung der *secundären* synoptischen Auffassung verschoben.

Kap. 2.

Anzeichen des Benutztseins einer Quellenschrift im vierten Evangelium.

A. Die Frage nach Quellen des Evangeliums.

Mit der Erkenntnis, dass das vierte Evangelium viele Elemente offenbar secundären Charakters enthält und deshalb nicht ein Werk des Apostels Johannes sein kann, ist das Problem, das dieses Evangelium uns stellt, noch keineswegs gelöst, das Urteil über seinen Wert noch lange nicht abgeschlossen. Auch unser erstes und drittes Evangelium sind nicht von Aposteln verfasst und schliessen viele secundäre Ueberlieferungselemente ein. In den Partieen, in denen sie dem Marcusevangelium parallel gehen, sind sie eine secundäre Nachbildung und Umbildung desselben. Dennoch haben sie für uns einen sehr hohen Wert neben dem Marcusevangelium, weil sie uns einen reichen Stoff anderweitiger Ueberlieferung vermitteln, den wir zu einem grossen Teile auf eine echte apostolische Quelle zurückzuführen guten Grund haben. Verhält es sich nicht etwa mit unserm vierten Evangelium ähnlich? Hinsichtlich zweier Punkte, in denen die johanneische Darstellung von der synoptischen abweicht: dass Jesus während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit mehrmals in Jerusalem gewesen sei und dass er am 14. Nisan gekreuzigt sei, habe ich oben bereits darzuthun gesucht, dass sie keineswegs unglaubwürdig sind. Sind nicht aber noch viele weitere Mitteilungen dem vierten Evangelium eigentümlich, von denen man ebenfalls bei unbefangenem Urteil anerkennen muss, dass sie aus glaubwürdiger Ueberlieferung stammen?

Der Vergleich mit den synoptischen Evangelien zeigt nicht nur, dass der vierte Evangelist diese älteren Evangelien gekannt und verwertet, sondern vor allem auch, wie verhältnismässig wenig Stoff er ihnen entnommen hat. Er hat an sie angeknüpft; aber das Meiste und Wichtigste, was er selbst mitzuteilen hat, stammt doch nicht aus ihnen, ist auch nicht als blosse Umbildung oder Weiterbildung ihrer Ueberlieferung zu verstehen. Er verfügt über eine grosse Fülle selbständigen Stoffes. Unsere bisherige Untersuchung hat sich immer blos auf den Geschichtsbericht des vierten Evangeliums bezogen. Denn dieser fordert am ersten und unmittelbarsten zum Vergleiche mit der synoptischen Ueberlieferung auf und speziell an ihm zeigt sich auch die litterarische Abhängigkeit von den synoptischen Evangelien. Aber dieser Geschichtsbericht bildet in Wirklichkeit doch nur den Rahmen für die grossen Reden und Gespräche Jesu im vierten Evangelium. Nach dem Schlussworte 20 30f. könnte man denken, der Evangelist habe in seinem Buche nur Wunderzeichen Jesu aufgeschrieben. In Wirklichkeit aber gehören die mitgeteilten Zeichen nur zu jenem Rahmen, aus dem sich die grossen Reden Jesu als Stücke von selbständiger Bedeutung herausheben. Woher hat der Evangelist den reichen Stoff dieser Redestücke? Sind die mitgeteilten Reden und Gespräche Jesu im wesentlichen selbständige Kompositionen des Evangelisten zu seinen Lehrzwecken, oder liegen ihnen auch gute Erinnerungen an historische Reden und Verhandlungen Jesu zu Grunde? Hat der Evangelist ihren wesentlichen Bestand etwa aus einer älteren Quellenschrift geschöpft?

Die Frage nach Quellen des vierten Evangeliums hat natürlich so lange keinen Platz, als die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes festgehalten wird. Sie tritt aber in ihr Recht, sobald das Urteil gilt, dass das Evangelium nachapostolischen Ursprungs ist. Denn dann muss die Frage bestimmt beantwortet werden, woher der Verfasser, der nicht aus eigener Erinnerung schöpfen konnte, seinen Stoff genommen hat. An sich möglich ist es, dass er im wesentlichen mit seiner eigenen freien Phantasie den Stoff gebildet hat. Möglich ist es auch, dass er nur mündliche Ueberlieferungen verschiedener Art und Herkunft, die vielleicht schon eine längere Entwicklung durchgemacht hatten, aufgenommen und weiter-

geführt hat. Es ist aber auch die Möglichkeit nicht ausser Betracht zu lassen, dass er einen grossen Teil seines Stoffes aus einer bestimmten schriftlichen Quelle schöpfen konnte.

Die Annahme, dass im vierten Evangelium ältere nicht-synoptische Traditionen verwertet sind, ist in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten ausgesprochen worden. H. Holtzmann hat betont, dass gewisse Erzählungselemente sich aus den leitenden religiösen Ideen des Evangelisten nicht einfach ableiten lassen, sondern »wie dogmatisch indifferentes Erinnerungsmaterial aussehen« *). Er hat auch darzuthun gesucht, dass ein gewisser »johanneischer« Gedankenkreis, der in der ältesten nachapostolischen Litteratur erkennbar ist, nicht erst aus der Benutzung unseres vierten Evangeliums zu erklären ist, sondern vielmehr den schon vorher vorhandenen Boden bildet, auf dem unser Evangelium erwachsen ist **). Ed. von der Goltz hat den vom vierten Evangelium unabhängigen Bestand dieses »johanneischen« Gedankenkreises, den er von dem Apostel Johannes herleitet, speziell aus den Ignatiusbriefen zu erweisen gesucht ***). Er zieht daraus mit Bezug auf das vierte Evangelium die Schlussfolgerung, »dass neben hellenistischen und legendarischen Elementen im Evangelium eine ungemein wertvolle Tradition von urchristlichen Gedanken, echten Herrenworten und geschichtlichen Erinnerungen enthalten ist, welche direkt auf den Apostel Johannes zurückgehen muss« †). Auch Harnack kommt bei seiner Kritik der äusseren Bezeugung des vierten Evangeliums zu dem Resultate, dass »in irgend welcher Weise der Zebedaide Johannes hinter dem [vom Presbyter Johannes verfassten] vierten Evangelium steht« und weist die nähere Untersuchung dieses Verhältnisses der inneren Kritik des Buches zu ††). Alle diese Forscher stimmen aber in dem Urteile zusammen, dass eine irgendwie genauere Umgrenzung der

*) Einleitung in das NT.[3], S. 445f.

**) ZwTh. 1871, S. 336ff.; 1875, S. 40ff.; Einleitung in das NT.[3], S. 469.

***) Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe (T. U. XII, 3) 1894, S. 118ff. 168ff.

†) S. 177.

††) Chronologie der altchristl. Litteratur I, S. 677.

aus der »johanneischen« Tradition stammenden Bestandteile in unserem Evangelium unmöglich sei *).

Die Hypothese, dass der vierte Evangelist bei seiner Komposition der grossen Redestücke eine ältere schriftliche Quelle, Aufzeichnungen des Apostels Johannes, verwertet habe, wurde von Ch. H. Weisse aufgestellt **). Auf seinen Versuch einer genaueren Ausführung dieser Hypothese legte er selbst später wenig Gewicht. Diesem Versuche »fehlte es«, wie er sich ausdrückt, »noch an einem derartigen Aperçu über Anlage und Beschaffenheit der schriftlichen Aufzeichnungen von des Apostels eigener Hand, welches überall ein hinreichend sicheres Merkmal hätte abgeben können für die Unterscheidung dessen, was dieser Urschrift angehört oder was ihr nicht angehört« ***). Aber die Richtigkeit der Grundidee stand ihm ganz fest: »dass der Erzählung des Evangelisten Mitteilungen von der Hand und aus dem Munde des Apostels zum Grunde liegen, und dass zu diesen Mitteilungen der gesamte im eigentlichen Wortsinn lehrende und betrachtende Inhalt des Evangeliums gehört, das kann und das wird zur vollen, zweifellosen Ueberzeugung gebracht werden, auch wenn die ursprüngliche Gestalt der schriftlichen Mitteilungen sich immer nur annäherungsweise und unvollständig aus dem Gegebenen wieder herstellen lassen sollte« †). Vorübergehend pflichtete D. Schenkel dieser Hypothese Weisses bei, indem er in den Reden von K. 1—12 u. K. 13—17 die aufgelösten Bestandteile zweier grosser Redezusammenhänge

*) Vgl. H. Holtzmann a. a. O., S. 445; Ed. v. d. Goltz a. a. O., S. 171; Harnack a. a. O., S. 700.

**) Die evangelische Geschichte 1838, I S. 97 ff., II S. 183 ff.; die Evangelienfrage in ihrem gegenwärt. Stadium, 1856, S. 49 ff. 111 ff.

***) Die Evangelienfrage, S. 111 f.

†) Die Evangelienfrage, S. 118. In dieser Schrift bezeichnet Weisse das, was er in dieser Frage »mit Sicherheit erkannt zu haben glaube«, folgendermassen (S. 112 ff.). Dem Evangelisten haben als Aufzeichnungen des Apostels vorgelegen: 1) ein betrachtender Aufsatz des Apostels, bestehend aus dem Prologe 1_{1-18} (ausgen. V. 6—8. 15. 17) und den Stücken $3_{13-21.\ 31-36.}$ $5_{19-23.\ 25-27}$; 2) aus den Christusreden in K. 14—17 (ausgen. die dialogischen Stücke $14_{5.\ 8.\ 9a}$ u. $_{c.\ 10a.\ 22.\ 23.\ 31c.}$ $16_{17-19.\ 29-32.}$ 17_{1a}); 3) aus 5_{30-47} und dem Grundbestande der Redestücke in K. 8 und 10.

aus einer Quelle sah*). Er führte diesen Gedanken aber nicht weiter aus und hat ihn nachher überhaupt aufgegeben**). Auch G. A. Freytag vertrat eine solche Quellenhypothese***). Später habe dann ich selbst den Grundgedanken Weisses wieder aufgenommen†), habe der Quellenhypothese aber eine ganz andere Begründung und Ausführung gegeben, als es Weisse seiner Zeit gethan hatte††).

Zweierlei Gruppen von Anzeichen sprechen für das Be-

---

*) StKr. 1840, S. 763 ff.

**) Das Charakterbild Jesu[4], 1873, S. 24f.; das Christusbild der Apostel, 1879, S. 188 ff.

***) Die heil. Schriften des NT. kritisch beleuchtet, 1861; Symphonie der Evang., 1863. Diese Werke sind mir nicht zugänglich gewesen.

†) Die Lehre Jesu I 1886, S. 215–342. — Wie B. Weiss, Einleitung in d. NT., § 52, 6 Anm., zu der Angabe kommt, ich hätte meine Hypothese »nach Andeutungen von Ritschl (vgl. StKr. 1875, 3)« aufgestellt, weiss ich nicht. Ich selbst bin mir nicht dessen bewusst, von Ritschl solche Andeutungen bekommen zu haben. In dem citierten Aufsatze vertritt Ritschl die Hypothese, dass bei der Textüberlieferung des Prologs eine Verschiebung der Verse stattgefunden habe. Die ursprüngliche Reihenfolge werde gewesen sein: V. 1—5. 10. 11—13. 6—8. 9. 14. 16—18. 15. Ist das eine Andeutung meiner Quellenhypothese? Ritschl hielt das vierte Evangelium im ganzen für ein Werk des Apostels Johannes. Er äusserte im Kolleg, dass er einzelne Sätze darin für interpoliert halte, nämlich 5 25. 28f., die Schlussworte in 6 39. 40. 44. 54. 12 48 und, wenn ich mich recht entsinne, auch die Deutungen 2 21. 7 39. 12 33 und 18 9. 32. Nach Erscheinen meiner »Lehre Jesu« I schrieb er mir dann freilich: »Ihre Erörterung des 4. Evang. bin ich anzunehmen sehr disponiert«.

††) Ich wundere mich darüber, dass solche Theologen, welche selbst Quellenhypothesen mit Bezug auf die Synoptiker vertreten, meine gleichartige Quellenhypothese in betreff des vierten Evangeliums mit dem Vorurteile bekämpfen, sie sei entsprungen aus dem »sehr verdächtigen« Wunsche, in dem Evangelium wenigstens einen apostolischen Grundstock zu retten (Jülicher, Einleitung in d. NT., § 30, 3, S. 246), sie sei »nach vorgefassten Voraussetzungen« gemacht (B. Weiss a. a. O.), oder gar, ihr »recht durchsichtiges Motiv« sei durch den dogmatischen Standpunkt der Ritschlschen Theologie eingegeben (A. Meyer, ThR. 1899, S. 262). Ich habe zur Begründung meiner Hypothese eine grosse Fülle bestimmter rein litterarischer Indicien geltend gemacht. Warum imputiert man mir Wünsche und Motive, statt auf die von mir deutlich vorgebrachten Gründe einzugehen?

nutztsein einer schriftlichen Quelle im vierten Evangelium. Erstens bestehen eigentümliche Differenzen zwischen der Anschauung des Evangelisten und den Gedanken der von ihm mitgeteilten Reden Jesu, solche Differenzen, wie sie unbegreiflich wären, wenn der Evangelist diese Reden frei von sich aus komponiert hätte. Zweitens besteht in vielen Fällen ein eigentümliches Missverhältnis zwischen den Reden und ihrer geschichtlichen Umrahmung. Teils setzen die Reden andere geschichtliche Situationen voraus, als welche in der geschichtlichen Umrahmung des Evangeliums gezeichnet sind, teils sind innerlich zusammengehörige Redestücke durch zwischengeschobene Stücke des geschichtlichen Berichtes störend von einander getrennt.

Wenn man sich für die Quellenhypothese auf Anzeichen dieser Art beruft, tritt man in Gegensatz zu dem traditionellen, von den Vertretern der konservativen wie der kritischen Richtung einmütig betonten Urteile, dass das vierte Evangelium gerade eine vollkommene innere Einheitlichkeit, eine formelle und materielle Gleichartigkeit aller seiner Bestandteile zeige und dass die Reden und Geschichten in ihm unlösbar zusammenhängen*). Immer von neuem pflegt das einst von D. F. Strauss gebrauchte Bild wiederholt zu werden, »dieses Evangelium selbst sei jener ungenähte Leibrock, von dem es uns erzählt, um den man wohl loosen, ihn aber nicht zertrennen kann« **). Aber es fragt sich eben, ob dieses traditionelle Urteil nicht ein Vorurteil ist. Wer eine Quellenhypothese aufstellt, meint natürlich nicht, dass spätere Flicken auf einen ursprünglich ungenähten Rock aufgesetzt sind***). Er meint, dass der Evangelist in

---

*) Vgl. z. B. Jülicher a. a. O.; O. Holtzmann, Das Johannesevangelium, S. 137; H. Holtzmann, Einleitung in d. NT.[3], S. 445.

**) Ulrich von Hutten III, 1860, Vorrede S. XLIV.

***) Eine Quellenhypothese muss durchaus unterschieden werden von einer Interpolationshypothese, wie sie A. Schweizer, Das Evang. Joh. nach seinem innern Werte u. s. w., 1841, und neuerdings H. Delff, Das vierte Evang., 1890, aufgestellt haben. Natürlich können sich diese und jene Hypothese in Einzelheiten berühren, sofern dieselben Symptome einer inneren Inkongruenz oder Zusammenhanglosigkeit dort als Anzeichen von Interpolationen, hier als Anzeichen des Verwertetseins einer Quelle betrachtet werden können. Aber es bleibt doch ein gewaltiger Unterschied, ob man annimmt, dass in einen ursprünglichen Bericht später einzelne grössere oder kleinere fremde

das kunstvolle neue Gewand, das er anfertigte, von vornherein auch älteren Stoff hineingearbeitet hat und dass in dem so entstandenen Ganzen nun mannigfache Nähte erkennbar sind, wo jener ältere Stoff mit andersartigem Stoffe zusammengefügt ist. Allen Stoff in unserm Evangelium hat der Evangelist sich selbst angeeignet und selbst verarbeitet. Insofern ist das Evangelium ein einheitliches. So hat es auch sein gutes Recht, dass man den ganzen Inhalt des Evangeliums in dem einheitlichen Sinne des Evangelisten zu verstehen sucht. Aber dabei kann doch gelten, dass das Evangelium Stoffe in sich schliesst, die dem Evangelisten ursprünglich fremd waren. Und so kann es auch berechtigt sein, dass man bei einigen Bestandteilen des Evangeliums den ursprünglichen, eigentlichen Sinn von der Auffassung und Deutung des Evangelisten noch unterscheidet. Also nicht innere Einheitlichkeit überhaupt wird bei Aufstellung einer Quellenhypothese dem vierten Evangelium abgesprochen. Es wird nur geleugnet, dass die Einheitlichkeit dieser Schrift eine andere und grössere sei, als die des Matthäusevangeliums

---

Stücke eingeschoben sind, bei deren Ausscheidung sich wieder der ursprüngliche Zusammenhang darstellt, — oder ob man annimmt, dass ein Schriftsteller für seinen Bericht eine ältere Quellenschrift verwertet hat. Bei letzterer Annahme kann vielleicht in einzelnen Fällen noch der ursprüngliche Zusammenhang der Quellenstücke, den der Schriftsteller aufgelöst hat, wiedererkannt werden. Aber man kann natürlich nicht darauf rechnen, dass sich alle Quellenbestandteile von der Bearbeitung des Schriftstellers so abtrennen lassen, dass sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhange erscheinen oder dass der übrigbleibende Rest noch einen zusammenhängenden Bericht darstellt. Es hat mich sehr gewundert, dass ein so scharfsinniger Kritiker wie Jülicher a. a. O. die von mir vertretene Quellenhypothese einfach für eine Interpolationshypothese ausgiebt und sie als solche mit der Hypothese A. Schweizers zusammen abthut. Ich habe als Interpolationen aufgefasst die Stücke 5 4 und 7 53—8 11. Aber es ist mir doch nicht eingefallen, irgend welche andere Abschnitte des Evangeliums, Redestücke oder geschichtliche Stücke, für interpoliert in einen »Urjohannes« zu erklären! Meine Hypothese über das Verhältnis unseres vierten Evangeliums zu einer apostolischen Redequelle ist durchaus analog derjenigen, welche Jülicher über das Verhältnis unseres ersten Evangeliums zu einer apostolischen Spruchsammlung vertritt. Jülicher würde es gewiss nicht richtig finden, wenn man diese seine Hypothese als eine Interpolationshypothese bezeichnete.

und der Lucasschriften, in denen anerkanntermassen ältere Quellenstücke verarbeitet sind.

Die Behauptung, dass Symptome der vorher bezeichneten Art im vierten Evangelium für eine Quellenhypothese sprechen, lässt sich nicht widerlegen durch die allgemeine Bemerkung, dass »die Unebenheiten und Widersprüche für das Johannesevangelium gerade charakteristisch sind« und dass »die Aufgabe, die Idee in Form der Geschichte darzustellen, ohne Inkongruenzen nicht lösbar war«*). Wenn man die konkreten Fälle, auf die ich mich berufe, in Betracht zieht, wird man erkennen, dass es sich bei ihnen gar nicht um solche Unebenheiten und Widersprüche handelt, welche durch den Zweck, bestimmte Ideen in Form der Geschichte darzustellen, bedingt sein können. Das Interesse, die Lehre in geschichtliche Form zu kleiden, Wunderthaten und Reden zu verbinden und Doppelsinniges zu sagen, hätte vielmehr gerade eine Vermeidung dieser bestimmten Art von Unebenheiten, Differenzen und Störungen bedingen müssen, — und würde sie ohne Zweifel bedingt haben, wenn der Evangelist ohne gegebenes älteres Material frei von sich aus geschrieben hätte. Will man diese konkreten Erscheinungen nicht aus dem Benutztsein einer schriftlichen Quelle erklären, so möge man eine bessere Erklärung vorbringen. Sie müssen nur überhaupt erklärt werden. In dem Lehrzwecke des Evangelisten und seiner Liebhaberei für Doppelsinn und Helldunkel liegt eine genügende Erklärung noch nicht.

Oder ist eine Quellenhypothese von vornherein ausgeschlossen wegen der offenbaren Einheitlichkeit der Sprache und des Stils des Evangeliums? Falls eine Quelle benutzt ist, kann selbstverständlich eine formelle Redaktion der Quellenstücke und dabei eine Assimilierung sei es des Sprachgebrauchs der Quelle an den des Bearbeiters, sei es umgekehrt, stattgefunden haben. Auch die lucanischen Schriften zeigen einen einheitlichen Charakter in Sprache und Stil. Und doch können wir mit grosser Sicherheit sagen, dass in ihnen ältere Quellen verarbeitet, und zwar zum Teil recht genau wiedergegeben sind,

*) Jülicher a. a. O. Vgl. dazu die Ausführungen von H. Holtzmann, dass der vierte Evangelist eine besondere Vorliebe für Doppelsinn, Helldunkel, schillernde Ausdrücke und Widersprüche habe: Einleitung in d. NT.[3], S. 442f.; Neut. Theologie II, S. 375ff. 451. 457.

nur eben mit leiser stilistischer Redaktion. Zwischen den Wirstücken der Apostelgeschichte und dem übrigen Bestande dieses Buches lässt sich eine wesentliche Verschiedenheit des Sprachgebrauchs nicht wahrnehmen. Ist das ein Beweis dafür, dass diese Wirstücke nicht aus einer Quelle stammen?

Bevor ich in die Darlegung der einzelnen Symptome für das Benutztsein einer Quelle im vierten Evangelium, speziell in den grossen Reden desselben, eintrete, möchte ich noch Eines betonen. Die Frage, ob eine ältere Quellenschrift benutzt ist, muss zunächst prinzipiell getrennt werden von der Frage, ob dies eine gute, geschichtlich wertvolle, apostolische Quellenschrift war. So wenig der Eindruck der Einen, dass jene Reden in innerem Einklang mit der synoptischen Predigt Jesu stehen und sich als Aeusserungen des geschichtlichen Jesus begreifen lassen, für das Benutztsein einer Quellenschrift entscheiden darf, ebenso wenig kann die Ueberzeugung der Anderen, dass die Reden nach Form und Inhalt nicht historischen Charakter an sich tragen, gegen ein solches Benutztsein entscheiden. Es handelt sich zunächst nur um die Frage, ob solche Anzeichen des Verarbeitetseins einer älteren schriftlichen Aufzeichnung vorliegen, wie man sie auch bei anderer Litteratur als Anzeichen einer Quellenbenutzung betrachtet, Anzeichen analoger Art, wie sie in unserm ersten und dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte auf das Zugrundeliegen einer älteren litterarischen Schicht hinweisen. Falls zur Annahme einer Quelle des vierten Evangeliums triftige Gründe vorliegen, so treten dann die ganz selbständigen weiteren Fragen auf, ob dieser Quelle geschichtlicher Wert zuzuerkennen ist und woher sie stammt, ob sie apostolischer oder nachapostolischer Herkunft ist. Man kann meinem Nachweise des Benutztseins einer Quelle durchaus zustimmen, auch wenn man meine Antwort auf diese weiteren Fragen nicht annehmen zu dürfen meint.

B. Differenzen zwischen der Anschauung des Evangelisten und der Reden Jesu.

1. Der Unterschied zwischen den »Zeichen« und den »Werken« Jesu.

Zuerst verdient die Thatsache Beachtung, dass die »Zeichen« Jesu, die in den geschichtlichen Partieen des vierten Evangeliums mit so besonderem Nachdrucke hervorgehoben werden, in den Reden Jesu in diesem Evangelium nicht nur nicht eine ebensolche, sondern überhaupt gar keine Rolle spielen. Abgesehen von dem einen, oben (S. 22) besprochenen Worte 6_{26}, welches den Uebergang von der Erzählung des Speisungswunders zu der Rede Jesu über die wahre Lebensspeise 6_{27}ff. bildet, kommt der Begriff σημεῖα in diesen Reden nicht vor. Wird hier etwa das Problem, wie der Anspruch Jesu auf göttliche Herrlichkeit und Gottessohnschaft beglaubigt werde, dieses Problem, auf welches der vierte Evangelist sonst mit dem Hinweise auf die Zeichen Jesu antwortet, nicht erörtert? Es wird thatsächlich immer von neuem erörtert. Aber es findet hier eine andere Antwort, als in den erzählenden Partieen des Evangeliums.

Als Jesus am Tage nach der wunderbaren Speisung der zu ihm kommenden Volksmenge sagt, von ihm könne man eine zum ewigen Leben währende Speise erhalten und an ihn als den von Gott gesandten müsse man glauben ($6_{27.\ 29}$), fragen ihn die Leute, welches Zeichen nach Art des Mannawunders des Mose er denn thue, damit sie es sähen und glaubten (V. 30f.). Wäre das hiermit eingeleitete Redestück eine freie Komposition des Evangelisten, so müsste man erwarten, dass derselbe seiner sonstigen Anschauung entsprechend Jesum mit einer starken Berufung auf seine wirklichen Zeichen antworten liesse, sei es auf das eben vollzogene Speisungswunder, dessen Zeugen die Fragenden gewesen waren (V. 26), sei es auf weitere, noch grössere Wunder, die sie erleben würden. In Wirklichkeit aber antwortet Jesus ganz anders. Er behauptet, dass er selbst das von Gott gegebene Himmelsbrot sei, welches sich dadurch als das echte Himmelsbrot ausweise, dass es den Geniessenden ewiges Leben gebe, welches das Manna nicht gab (V. 32—50).

Wie immer man auch die folgenden Worte deuten möge, dass sein Fleisch und sein Blut eine ewiges Leben verleihende Speise sei (V. 51—58), jedenfalls ist die entscheidende Lösung für die Paradoxie dieser Worte und die Erklärung für die vorangehenden Ansprüche Jesu in dem Schlussworte V. 63 gegeben: »der Geist ist das Lebengebende; das Fleisch hat gar keinen Wert; die *Worte*, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben«. D. h. Jesus nimmt die Bedeutung, ein Himmelsbrot zur Verleihung ewigen Lebens zu sein, insofern für sich in Anspruch, als er eine *Verkündigung* giebt, welche Gottesgeist und ewiges Leben in sich trägt und Anderen verleiht (vgl. 5_{24}. 8_{51}. 12_{49}f. 17_{2}f.). Diesem Ausspruche Jesu korrespondiert dann das Bekenntnis des Petrus: »Herr, zu wem sollen wir gehen? Worte ewigen Lebens hast du, und wir haben den Glauben und die Erkenntnis gewonnen, dass du der Heilige Gottes bist« (V. 68f.). Was Jesus als die Grundlage seiner Heilsbedeutung hingestellt hat, seine Geistes- und Lebensworte, das anerkennt Petrus als den festen Grund des Glaubens der Jünger an seine Messianität. Wenn man diesen weiteren Gedankenzusammenhang ins Auge fasst, so ist es klar, wie sich die Antwort Jesu V. 32ff. zu der Zeichenforderung V. 30f. verhält. Sie ist die Ablehnung eines Zeichens, wie es die Juden fordern, nicht weil Jesus schon genug Zeichen gethan hat, sondern weil er selbst mit seinen Geistes- und Lebensworten eine solche höchste Gottesgabe ist, welche keiner anderweitigen Beglaubigung durch Wunderzeichen bedarf. Sie beglaubigt sich selbst unmittelbar durch ihre lebenschaffenden Wirkungen. Man könnte sagen: Jesus stellt sich selbst und seine Verkündigung als das eigentliche, höchste Gotteszeichen hin, sofern er den wesentlichen Grund und die wesentliche Kraft seines Seins und seiner Verkündigung nicht in dieser Welt, sondern in Gott liegen weiss. Aber ein Zeichen im Sinne der Zeichen fordernden Juden ist dies, worauf Jesus verweist, jedenfalls nicht. Und es ist auch nicht ein Zeichen nach Art der Zeichen, welche der vierte Evangelist in den erzählenden Partieen seines Evangeliums und am Schlusse 20_{30}f. als Beglaubigungen für die Messianität Jesu betrachtet.

Zu dieser einen Stelle 6_{32}ff. treten bestätigend und ergänzend andere Stellen hinzu, welche die gleiche Abweichung der Auf-

fassung in den Reden Jesu von der im Geschichtsberichte waltenden Anschauung des vierten Evangelisten zeigen. Jesus beruft sich in den Reden mehrmals zur Beglaubigung für seine Ansprüche auf seine »Werke« (ἔϱγα). In K. 5 lehnt er die Berufung auf ein Zeugnis von Menschen, auch auf das des Täufers, über sich ab. Er hat ein grösseres Zeugnis: »die Werke, die mir der Vater gegeben hat, dass ich sie vollende, eben diese Werke, die ich thue, zeugen über mich, dass der Vater mich gesandt hat« (V. 36). Ebenso verweist er in 10_{25} auf das Zeugnis seiner Werke. Nachdem er dann sein Einssein mit dem Vater behauptet hat (10_{30}) und die Juden ihn wegen solcher Blasphemie steinigen wollen, fragt er: »viele treffliche Werke (καλὰ ἔϱγα) zeigte ich euch von dem Vater her; wegen welches Werkes davon steinigt ihr mich? — — Wenn ich die Werke meines Vaters nicht thue, glaubet mir nicht; wenn ich sie aber thue, so glaubet doch, falls ihr mir nicht glauben wollt, den Werken, damit ihr die Erkenntnis erlanget und habet, dass in mir der Vater und ich in dem Vater« (V. 32. 37f.). Dieselbe Berufung auf das Zeugnis seiner Werke kehrt wieder 14_{11}. 15_{24}. Wie sind diese »Werke« zu verstehen? Natürlich denkt man im vierten Evangelium, wo so viel von den σημεῖα Jesu die Rede ist, zunächst an diese Wunderwerke. Ohne Zweifel hat auch der vierte Evangelist den Ausdruck in diesem Sinne verstanden. Aber ist dies das ursprüngliche, richtige Verständnis? Der Begriff ἔϱγα hat an sich einen allgemeineren Sinn: er kann von wunderbaren Werken, kann aber auch von solchen gebraucht sein, die gar nichts Wunderbares an sich haben. Hat nun der Evangelist blos durch Zufall in den Reden die Wunder Jesu immer mit diesem allgemeineren Begriffe bezeichnet, während er in den geschichtlichen Partieen nur den Ausdruck σημεῖα gebraucht?

Für die rechte Beantwortung dieser Frage fehlt es nicht an deutlichen Anzeichen in den johanneischen Reden. »Die Werke«, von denen Jesus 5_{36} sagt, der Vater habe sie ihm gegeben, dass er sie vollende, müssen in demselben Sinne verstanden werden wie »das Werk«, von dem er 4_{34} sagt: »meine Speise ist es, dass ich thue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk«, und 17_{4}: »ich habe dich verherrlicht auf der Erde, indem ich das Werk vollendet habe,

das du mir gegeben hast, dass ich es thue« (17_{4}). Die in 5_{36} pluralisch bezeichneten »Werke« bilden in ihrer Gesamtheit das eine grosse »Werk«, welches ihm sein Vater aufgetragen hat. Was Jesus unter diesem »Werke« meint, erhellt nun an beiden Stellen 4_{34} und 17_{4} deutlich aus der Fortsetzung. An das Wort 4_{34} schliesst sich ein prophetischer Vorausblick Jesu auf den Erfolg des von ihm auszurichtenden Werkes: die Felder sind schon reif zur Ernte; aber nicht er selbst wird diese Ernte einheimsen; sondern seine Jünger, die er zur Fortführung seiner Arbeit aussendet, werden ernten, was er gesäet (V. 35—38). Es ist klar, dass er von seinem Verkündigungswerke redet, durch das er »Frucht zum ewigen Leben« sammelt (V. 36) und das seine Jünger nach seinem Scheiden in gesteigertem Umfange und Erfolge fortsetzen sollen (14_{12}. 17_{18}). Dasselbe Verkündigungswerk hat er 17_{4} im Sinne, wie die anschliessenden Worte zeigen, in denen er auf sein vollbrachtes Werk zurückblickt: »ich habe kundgemacht deinen Namen den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast; — — die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben« (V. 6. 8). So ergiebt sich die Schlussfolgerung, dass er auch an der Stelle 5_{36} bei »den Werken, die ihm sein Vater gegeben hat, dass er sie vollende«, nicht seine Wunderwirksamkeit meint, sondern sein Verkündigungswirken. Auf dieses beruft er sich zur Beglaubigung für die Wahrheit seiner Ansprüche in demselben Sinne, wie unserer früheren Darlegung zufolge in 6_{63}.

Dieses Ergebnis wird dadurch weiter befestigt, dass auch an den beiden Stellen 14_{10}f. und 15_{24}, wo Jesus sich auf das Zeugnis seiner »Werke« beruft, diese Werke in engste Verbindung mit seinen »Worten« gesetzt sind, und zwar in 14_{10}f. so, dass »Werke« und »Worte« wie gleichwertige Begriffe erscheinen. Jesus sagt dem Philippus: »Glaubst du nicht, dass ich im Vater und der Vater in mir ist? die *Worte*, die ich euch sage, rede ich nicht von mir aus; der Vater vielmehr, der in mir wohnt, thut seine *Werke*; glaubet mir, dass ich im Vater und der Vater in mir; wo nicht, so glaubet eben um der *Werke* willen«. Er beruft sich hier für seinen Anspruch auf völliges Einssein mit dem Vater zuerst in V. 10 auf seine Worte, die er nicht aus sich selbst oder aus der Welt her, sondern von Gott hat, d. i. auf die Worte des Geistes und des

Lebens, die er auch in 6_{63} (vgl. 6_{68}f.) als den Erweis seiner göttlichen Heilsbedeutung hinstellt. Dann beruft er sich in V. 11 für den gleichen Anspruch auf seine Werke. Dass er nun aber diese Werke nicht als etwas Zweites neben seinen Worten denkt, ergiebt sich aus dem dazwischenstehenden Satze, wo er dem negativen Urteile, dass er seine Worte nicht aus sich selbst heraus sage, das positive Urteil gegenüberstellt, der Vater in ihm thue vielmehr selbst seine Werke. Diese zunächst so frappierende Ausdrucksweise ist dann voll verständlich, wenn für das Bewusstsein Jesu die »Werke«, die der Vater in ihm thut, in seinem Verkündigungswirken bestehen und deshalb seine »Worte« mit umfassen. Stände diese Stelle allein, so könnte man sich ja etwa der Anerkennung einer solchen Gleichsetzung von Worten und Werken entziehen durch Annahme einer Brachylogie in folgendem Sinne: »einerseits rede ich meine Worte nicht von mir selbst, andrerseits thut der Vater (und nicht ich) die Werke, die im Grunde eben die seinen sind«*). Dann wären Worte und Werke einander koordiniert. Wenn man aber berücksichtigt, wie Jesus an den Stellen 4_{34}ff. und 17_{4}ff. unter seinem »Werke« sein Verkündigungswerk meint und wie er in 6_{63} seine »Worte« allein als seine Beglaubigung aufstellt, so wird man auch für 14_{10}f. die durch den Wortlaut zunächst angezeigte Erklärung festhalten, dass die Verkündigung Jesu als sein Werk gedacht ist und dass deshalb der Begriff der Worte durch den der Werke aufgenommen werden kann. Die gleiche auffallende Ausdrucksweise gemäss der gleichen Anschauung findet sich 8_{28}: »von mir selbst aus *thue* ich nichts, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, so *rede* ich«. Ebenso muss man es dann aber auch verstehen, wenn Jesus in 15_{22} sagt: »wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen *geredet* hätte, so hätten sie nicht Sünde« und gleich darauf in 15_{24}: »wenn ich die *Werke* nicht unter ihnen gethan hätte, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie nicht Sünde«. Auch hier sind »die Werke« Jesu nicht einfach etwas Zweites neben seinem »Reden«; sondern bei der steigernden Wiederaufnahme des Gedankens von V. 22 in V. 24 tritt an die Stelle des speziellen Begriffes des Redens der allgemeinere der »Werke«,

*) Vgl. *Haupt*, StKr. 1893, S. 242.

welcher eben von der Verkündigungswirksamkeit Jesu gebraucht ist*).

Natürlich darf man nicht sagen, in den Reden des vierten Evangeliums seien unter den »Werken« Jesu einfach seine »Worte« verstanden. Der Begriff der Werke behält immer einen allgemeineren Sinn. So ist es auch gewiss nicht zufällig, dass an allen zuletzt besprochenen Stellen nicht etwa der Begriff der Werke durch den der Worte, sondern der zuerst gebrauchte Begriff der Worte durch den umfassenderen der Werke aufgenommen wird. Das »Werk« oder die »Werke« Jesu sind seine gesamte praktische Bethätigung, in der er seinen messianischen Beruf auszuführen sich bewusst war. Aber das »Reden« gehörte nicht nur neben dem Krankenheilen und anderem praktischen Thun auch mit zu seinem Berufswerke. Sondern Jesus betrachtete nach der Auffassung der Reden des vierten Evangeliums sein Berufswirken im ganzen als abzielend auf die zum ewigen Leben gereichende Erkenntnis Gottes (17 2—s), d. h. als ein Verkündigungswirken. Insofern redet er nun, wenn er an sein Berufswirken denkt, in erster Linie von seinen »Worten«. Aber weil er doch seine Worte nicht als blos gesprochene Worte im Unterschiede von praktischen Werken meint, sondern vielmehr weiss, dass sein ganzes praktisches Thun zur notwendigen Vervollständigung, Erklärung und Wirksammachung seiner Wortverkündigung dient, so setzt er für den Begriff der Worte den die Worte mit umfassenden, aber noch volleren der Werke ein.

So ergiebt sich nun ein sicheres Urteil über das begriffliche Verhältnis der »Werke« Jesu in den Reden des vierten Evangeliums zu seinen »Zeichen«. Zu seinen »Werken« gehören auch alle seine helfenden Liebesthaten. So kann er in 7 21 mit dem Ausdrucke »Werk« Bezug nehmen auf seine Heilung des Kranken am Teiche Bethesda (5 1ff.) **). Aber keineswegs sind

---

*) Bei dieser Deutung ist keineswegs, wie Haupt a. a. O. S. 243 meint, V. 24 »eine tautologische Wiederholung« von V. 22. Die Aussage V. 24 enthält gegenüber V. 22 insofern eine wesentliche Steigerung, als erstens der Begriff des Redens durch den allgemeineren der Werke aufgenommen ist und zweitens ausdrücklich dabei die unvergleichliche Höhe dieses Wirkens hervorgehoben ist.

**) Die als ἔργον bezeichnete Heilung kommt hier (7 21) nicht in

unter den Werken allein oder in erster Linie seine Wunderthaten gemeint *). Vielmehr ist an sein Berufswirken im allgemeinen gedacht, und zwar in erster Linie an sein aus göttlicher Offenbarung stammendes, zum ewigen Leben gereichendes Verkündigungswirken, dem indirekt auch seine ganze übrige Thätigkeit dient. Da dieser Sinn an vielen Stellen deutlich hervortritt, so ist er auch für die Aussagen 10 25. 32. 37f. anzunehmen. Wenn Jesus hier die ἔργα, auf die er sich zur Beglaubigung für seine hohen Ansprüche beruft, als καλά bezeichnet (V. 32), so hat er nicht ihre wunderbare Art, sondern ihre sittlich-religiöse Trefflichkeit im Auge. Seine Argumentation hat hier also im wesentlichen denselben Sinn, wie an der Stelle 8 46: »wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? Wenn ich Rechtes (ἀλήθειαν) sage, weshalb glaubet ihr mir nicht?«

Damit ist nun aber auch erwiesen, dass zwischen der in den erzählenden Partieen des vierten Evangeliums hervortretenden Anschauung des Evangelisten und der in den Reden dieses Evangeliums herrschenden Anschauung eine wirkliche Differenz besteht. Die für die evangelische Verkündigung fundamentale Frage, wodurch die Messianität Jesu beglaubigt wird, wird hier und dort verschieden beantwortet: in den geschichtlichen Partieen wie in dem Schlussworte des Evangelisten 20 30f. mit dem Hinweise auf seine »Zeichen«, in den Reden unter Ablehnung einer Zeichenforderung mit dem Hinweise auf seine Worte des Geistes und Lebens und auf seine »Werke«, d. i. auf sein ganzes Verkündigungswirken, welches sich selbst als ein göttliches beglaubigt. Das in der Thatsache dieser Differenz liegende Räthsel findet eine befriedigende Lösung weder dann, wenn man die Abfassung des ganzen Evangeliums von dem Apostel

---

Betracht, sofern sie eine wunderbare That, sondern sofern sie eine am Sabbath verrichtete und deshalb von den Juden als verboten erachtete Arbeit ist. Vgl. den Begriff ἐργάζεσθαι 5 17 und Lc 13 14.

*) Auch an der Stelle 7 3 sind die ἔργα nicht einfach gleichbedeutend mit σημεῖα. Die Brüder Jesu reden von den »Werken«, die Jesus in 5 19—27 und in der Rede 6 27ff. zu verrichten behauptet hat. Die Brüder zwar denken diese »Werke«, wenn sie wirklich geschehen, als äussere Wunderthaten. Jesus aber hatte ein Wirken anderer, höherer Art gemeint.

Johannes annimmt, noch dann, wenn man bei Annahme der nachapostolischen Herkunft des Evangeliums die Reden darin als freie Kompositionen des nachapostolischen Evangelisten betrachtet. Hätte der Apostel das ganze Evangelium verfasst und in den Redestücken gemäss lebendiger Erinnerung aufgezeichnet, wie Jesus Zeichenforderungen abwies und sich immer von neuem auf seine Worte und seine Werke in dem dargelegten Sinne berief: wie wäre es denkbar, dass derselbe Apostel in den geschichtlichen Partieen des Evangeliums diese Anschauung Jesu vergessen und das ganze Gewicht auf die Wunderzeichen Jesu gelegt hätte? Wie wäre es denkbar, dass er am Schlusse seines Evangeliums *nur* von den dargestellten »Zeichen« und nicht wenigstens *daneben auch* von den mitgeteilten Worten Jesu, deren Bedeutung er selbst durch solche Aussprüche wie 6 63. 68f. 7 16f. 8 31f. 51. 14 10. 17 2f. 6—8 hervorgehoben hatte, gesagt hätte, sie sollten den Lesern zur Erweckung des Glaubens an die Messianität Jesu und zur Erlangung des ewigen Lebens dienen? Andrerseits hätte der nachapostolische Evangelist die Reden in seinem Evangelium frei von sich aus komponiert: wie wäre es denkbar, dass er in ihnen seine eigene, in den Erzählungsstücken so deutlich kundgegebene Wertschätzung der *σημεῖα* so vollständig verleugnet, ja als eine nicht dem eigentlichen Sinne Jesu entsprechende verurteilt hätte? Auch die Theorie von der Liebhaberei des Evangelisten für geheimnisvollen Doppelsinn löst das Räthsel nicht. Denn das Bemerkenswerte ist gerade die deutliche Unterscheidung der Begriffe *ἔργα* und *σημεῖα*, während es so leicht möglich gewesen wäre, den einen oder den anderen dieser beiden Begriffe doppelsinnig zu gebrauchen und dadurch die Differenz der Anschauungen zu verkleiden. Das Räthsel findet eine befriedigende Lösung nur bei der Hypothese, dass der Evangelist die grossen Reden Jesu nach einer älteren, fest formulierten Ueberlieferung reproduziert hat. So konnte er in ihnen eine Anschauung wiedergeben, die ihm selbst innerlich fremd war. Er hat natürlich die Aussagen der Quelle in seinem eigenen Sinne ausgedeutet. Aber er hat sie doch soweit in dem ihm überlieferten Wortlaut und Zusammenhang belassen, dass uns die ursprüngliche Verschiedenheit ihres Sinnes von seiner eigenen Anschauung, wo er diese selbständig zum Ausdruck bringt, deutlich erkennbar wird.

2. *Missdeutungen einzelner Aussprüche Jesu.*

Auf dieselbe Hypothese werden wir hingedrängt durch die Beobachtung, dass im vierten Evangelium einigen Aussprüchen Jesu solche Deutungen gegeben sind, welche offenbar den ursprünglichen, durch Wortlaut und Zusammenhang angezeigten Sinn der Aussprüche nicht richtig treffen.

Dem Ausspruche, mit welchem Jesus nach der Tempelreinigung die Frage der Juden, durch welches Zeichen er seine Befugnis zu diesem Verfahren beglaubige, beantwortet: »brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten« (2 19), giebt der Evangelist die Deutung: »jener sprach von dem Tempel seines Leibes« (V. 21). Dies kann nicht der ursprüngliche Sinn des Ausspruches V. 19 sein. Denn einerseits verlangt die demonstrativische Bezeichnung: »dieser Tempel« in der gegebenen Situation die Beziehung des Wortes auf den jerusalemischen Tempel. So wird das Wort auch von den Juden V. 20 selbstverständlich auf das Tempelgebäude bezogen. Wollte man annehmen, dass Jesus durch eine Geste die Beziehung auf seinen Körper angezeigt hätte, so wäre wieder diese Antwort der Juden V. 20 unerklärlich. Andrerseits verbietet der aktivische Ausdruck ἐγερῶ die Beziehung des Wortes auf den Leib Jesu. Denn nach durchgängiger neutestamentlicher Ausdrucksweise ist Jesus von Gott auferweckt worden und dieser Erweckung entsprechend auferstanden (vgl. auch V. 22: ἠγέρθη). Der rechte Sinn des Ausspruches V. 19 wird sofort klar, wenn man von der Deutung des Wortes durch den Evangelisten einmal absieht. Diesen jerusalemischen Tempel, welcher die Stätte der wahren Gottesverehrung sein sollte, mögen die Hierarchen zerstören, wie sie denn durch seine Erniedrigung zum Kaufhause (V. 16), die sie dulden und fördern, thatsächlich in seiner Zerstörung begriffen sind; Jesus aber wird in kürzester Frist (vgl. Hos 6 2) die von ihnen zu Grunde gerichtete Gottesverehrung in verjüngter Gestalt aufrichten. Das ist eine Antwort Jesu, welche sich zu der von den Juden aufgestellten Zeichenforderung ebenso verhält, wie in der Scene 6 30ff. die Antwort auf die damalige Zeichenforderung. Das Thun, auf welches er hinweist, ist nicht ein σημεῖον in äusserem Sinne,

nicht eine einzelne Probe wunderbaren höheren Vermögens; wohl aber ist es, trotz seines Vollzuges innerhalb der gewöhnlichen Formen des Naturverlaufes, eine viel höhere Bewährung göttlichen Wirkens, als irgend ein äusseres *σημεῖον* sein könnte. Und dieses Thun steht zugleich in direkter beglaubigender Beziehung zu dem Verfahren, dessen Recht es in der gegebenen Situation zu beglaubigen galt: Jesus hat das Recht, sich zum Kritiker über die Misswirtschaft im israelitischen Tempelkultus aufzuwerfen, weil er die göttliche Kraft in sich trägt, schöpferisch die wahre Gottesverehrung herzustellen.

Dem Ausspruche 7 37f.: »wenn Einer Durst hat, so komme er und trinke; wer an mich glaubt, von dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fliessen«, fügt der Evangelist hinzu: »dies sagte er in betreff des Geistes, den die an ihn Glaubenden empfangen sollten; denn noch war Geist nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (V. 39). Diese Deutung der durststillenden Gabe Jesu auf den Geist, der nach der Verherrlichung Jesu eintreten sollte, ist eine zu enge. Denn wenn wir die analogen Aussagen Jesu 4 14 und 6 27 u. 35 in Betracht ziehen, so kann der Gedanke Jesu nur sein, dass er durch seine Verkündigung denen, welche diese Verkündigung gläubig aufnehmen, ein solches fortdauernd wirkendes Mittel zum Gewinne und zur Bewahrung des ewigen Lebens darbietet, wie das irdische Wasser das vorübergehend wirkende Mittel zur Erhaltung des irdischen Lebens ist. Diese Kraft des höheren, ewigen Lebens, deren Vermittler Jesus ist, verwirklicht sich aber gemäss der sonst gerade in den johanneischen Reden geltenden Anschauung nicht etwa erst nach dem Tode Jesu, sondern gleich in der Gegenwart unmittelbar durch seine Verkündigung (vgl. 5 24. 6 47). Wenn man berücksichtigt, wie in der Nikodemusrede der Begriff des Geistes, in dem die Bedingung der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes liegt (3 3—8), dem Begriffe des ewigen Lebens korrespondiert, zu dessen Verleihung an die Glaubenden Jesus sich gesandt weiss (3 14—17), und ebenso, wie in der Rede von K. 6 Jesus seinen Anspruch, der Vermittler eines gegenwärtigen ewigen Lebens zu sein (V. 27. 35—40. 47—51), schliesslich durch den Hinweis auf seine Verkündigung erklärt, die Geist und Leben ist (V. 63), so darf man freilich sagen, dass jene höhere Lebens-

kraft, von der Jesus an unserer Stelle 7_{37}f. redet, auch der johanneischen Anschauungsweise entsprechend als »Geist« bezeichnet werden kann. Aber der Geist in diesem Sinne, wie ihn die Gläubigen durch die Verkündigung Jesu empfangen, ist eben nicht erst nach der Verherrlichung Jesu, sondern schon bei seinen Lebzeiten in seinen Jüngern wirksam geworden. Der Geist in der besonderen Bedeutung dagegen, in welcher er bei Lebzeiten Jesu »noch nicht da war«, d. h. als der die Stelle Jesu bei den Jüngern vertretende, belehrende und helfende Anwalt (14_{26}. 16_{7}ff.) und als der Träger wunderbarer, charismatischer Gaben, füllt nicht den ganzen Umfang der Kraft ewigen Lebens aus, welche an unserer Stelle 7_{37}f. als die von Jesu selbst anzunehmende Gabe gemeint ist.

An das Wort Jesu 12_{32}: »und ich, wenn ich erhöht sein werde von der Erde, werde Alle zu mir ziehen«, schliesst der Evangelist die Bemerkung: »dies sagte er andeutend, durch welche Art des Todes er sterben sollte« (V. 33). Dieser Bemerkung entspricht später in der Leidensgeschichte, wo die Juden der Aufforderung des Pilatus, Jesum nach ihrem Gesetze zu richten, nicht folgen zu dürfen behaupten, die Bemerkung, dies sei eingetreten, »damit das Wort Jesu in Erfüllung ginge, welches er gesprochen hatte andeutend, durch welche Art des Todes er sterben sollte« (18_{32}). Der Evangelist meint also, dass Jesus durch den Ausdruck *ὑψοῦσθαι* auf die römische Art des Verbrechertodes, die Kreuzigung, hingedeutet habe. Dass diese Erklärung nicht richtig ist, geht sowohl aus dem Zusammenhange der Stelle, als auch speziell aus den Worten *ἐκ τῆς γῆς* deutlich hervor. Nicht zur Bezeichnung der äusseren Art seines Todes, sondern nur zur Bezeichnung seiner himmlischen Erhöhung durch den Tod kann Jesus den Ausdruck *ὑψοῦσθαι* gebraucht haben, dessen Sinn zusammenfällt mit dem Sinne des vorher in V. 23 gebrauchten Begriffes *δοξάζεσθαι* *).

*) Die Begriffe *ὑψοῦσθαι* und *δοξάζεσθαι* sind hier verwendet in Anlehnung an Jes 52_{13} (LXX): *ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα.* Es kommt Jesu auf den Gedanken an, welcher in der durch diesen Spruch eingeleiteten prophetischen Beurteilung des Leidens des Knechtes Jahves ausgedrückt ist: dass dieses Leiden

Für das Wort Jesu über seine Jünger im hohenpriesterlichen Gebete 17_{12}: »als ich bei ihnen war, habe ich sie bewahrt in deinem Namen, den du mir gegeben hast, und habe sie behütet, und keiner von ihnen ist verloren gegangen«, giebt der Evangelist später bei der Verhaftungsscene eine Erklärung. Er bemerkt, die Aufforderung Jesu an die Häscher, seine Jünger gehen zu lassen, sei geschehen, damit sein Wort erfüllt würde: »von denen, die du mir gegeben hast, habe ich keinen verloren« (18_{8}f.). In dem ursprünglichen Zusammenhange kann das Verlorengehen im Gegensatze zu der Bewahrung in dem Namen, den Gott Jesu gegeben hat, nur ein Verlorengehen in Beziehung auf diesen Namen, d. h. ein Hinausfallen aus der Heilsoffenbarung, zu deren Träger Gott Jesum gemacht hat, bedeuten. Die späteren Worte des Evangelisten aber kann man ohne künstliche Eintragung nur so verstehen, dass das Verlorengehen in dem Anheimfallen an irdische Uebel und an den Tod sich verwirklichen würde, wie es die Jünger im Falle ihrer Mitverhaftung betroffen hätte.

Die Art der Umdeutung ist in den aufgeführten vier Fällen wesentlich die gleiche. Die Worte Jesu beziehen sich in ihrem ursprünglichen Sinne auf solche Thatsachen, welche nicht in die äussere Erscheinung fallen, wohl aber für die religiöse Anschauung Gültigkeit haben. Vom Evangelisten aber sind sie auf solche einzelne, in die äussere Erscheinung fallende Ereignisse bezogen, welche im Verhältnis zu der Zeit des Redens Jesu zukünftig waren. Dadurch gewinnen sie den Charakter wunderbarer Voraussagen. Der Evangelist hat ihnen offenbar gerade wegen dieses Charakters einen besonders hohen Wert beigelegt (vgl. 2_{22}). Dass aber der durch den Zusammenhang angezeigte ursprüngliche Sinn der tiefere ist, kann keinem Zweifel unterliegen.

Wie soll man die auffallende Thatsache dieser Umdeutungen erklären? Nimmt man die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes an, so kann man unterscheiden zwischen dem ursprünglichen Sinne der Worte im Munde Jesu und der

---

zu seiner Verherrlichung gereichen wird. — Ueber die Bedeutung des Begriffes ὑψοῦν in Joh 3_{14} und 8_{28} s. meine »Lehre Jesu« II, S. 596.

Deutung, welche ihnen der berichtende Apostel gegeben hat*). Befriedigend ist diese Erklärung aber nicht. Denn es ist kaum zu denken, dass der Apostel einerseits die Worte Jesu auf Grund lebendiger Erinnerung in dem Zusammenhang und Wortlaut festgehalten hätte, aus dem ihr ursprünglicher Sinn erhellt, und andrerseits doch diesen rechten Sinn verkannt hätte. Denn er stellt eben nicht die weissagende Beziehung der Worte auf die späteren äusseren Ereignisse als einen Nebensinn hin, sondern giebt sie für den alleinigen rechten Sinn aus. Aber noch viel unbefriedigender ist es, wenn man bei Annahme der nachapostolischen Herkunft des Evangeliums die Erklärung giebt, dass der Evangelist absichtlich einen Doppelsinn hergestellt habe**). Denn einerseits würde der Evangelist bei dieser Absicht den Wortlaut der Aussprüche Jesu wirklich so doppelsinnig gestaltet haben, dass der in den hinzugefügten Deutungen bezeichnete Sinn auch in diesem Wortlaut gut gefunden werden könnte. Er würde in 2 19 an Stelle des *ἐγερῶ αὐτόν* das Passivum *ἐγερθήσεται* gesetzt und namentlich in 12 32 den Zusatz *ἐκ τῆς γῆς* weggelassen haben. Andrerseits würde er in den hinzugefügten Deutungen nicht auch wieder nur einen Sinn als den allein richtigen hingestellt und dadurch den anderen, doch auch von ihm selbst gedachten und beabsichtigten Sinn geflissentlich undeutlich gemacht haben. In Wahrheit liegt nicht ein beabsichtigter Doppelsinn vor, sondern ein Missverstehen des rechten Sinnes. Diese Thatsache findet ihre rechte Erklärung nur, wenn man zwischen dem ursprünglichen Aufzeichner der Aussprüche Jesu und dem Autor der deutenden Sätze unterscheidet. Hätte man es nur mit diesen einzelnen Stellen zu thun, so könnte man sich etwa mit der Hypothese behelfen, dass die deutenden Sätze 2 21f. 7 39. 12 33. 18 9. 32 spätere Interpolationen im vierten Evangelium seien. Zieht man aber die vorher dargelegte Thatsache in Betracht, dass sich auch sonst eine bedeutsame Differenz zwischen der Anschauung des vierten Evangelisten und derjenigen der von ihm mitgeteilten Reden beobachten lässt, eine Differenz, welche

*) Vgl. z. B. B. Weiss in Meyers Komm. zu den angeführten Stellen und Haupt StKr. 1893, S. 249.

**) Vgl. H. Holtzmann, Neutest. Theologie II, S. 457.

nur durch die Hypothese des Benutztseins einer Quelle in den Reden befriedigend erklärt wird, so wird man in unseren Fällen eine Bestätigung dieser Quellenhypothese erkennen. Indem der Evangelist jene Aussprüche Jesu 2_{19}. 7_{38}. 12_{32}. 17_{12} nach einer Quelle reproduzierte, konnte er an sie Deutungen hinanbringen, wie sie seiner allgemeinen Anschauung von der Art des wunderbaren Vorhersagens Jesu und zugleich der damals üblichen Methode atomistischer und allegorisierender Behandlung von Schriftworten entsprachen. Dabei hat er aber doch ihren Zusammenhang und Wortlaut so gut wiedergegeben, dass wir den Sinn, den sie nach der Quelle hatten, noch erkennen können*).

C. Störungen ursprünglicher Beziehungen und Zusammenhänge.

Die zweite Gruppe von Anzeichen für das Benutztsein einer Quelle im vierten Evangelium besteht darin, dass vielfach ursprüngliche Beziehungen und Zusammenhänge der Redestücke durch die geschichtliche Umrahmung, in der sie jetzt stehen, gestört sind. Ich stelle zuerst solche Fälle zusammen, welche mir besonders evident zu sein scheinen. Später werde ich

*) Die synoptische Analogie zu den besprochenen Missdeutungen von Aussprüchen Jesu im vierten Evangelium, speziell zu Joh 2_{21}f., liegt in der Deutung des Spruches vom Jonazeichen Mt 12_{40}. Auch hier findet die sonst vorhandene Schwierigkeit ihre Lösung dadurch, dass man zwischen dem Quellenbestande und dem Zusatze des bearbeitenden Evangelisten unterscheidet. Angesichts der Lucasparallele (Lc 11_{29}ff.) kann die Richtigkeit dieser Lösung kaum einem Zweifel unterliegen. Um zu verstehen, was Jesus selbst unter dem »Zeichen des Propheten Jona«, das er seiner Generation als einziges Zeichen in Aussicht stellte (Mt 12_{39}), verstand, muss man von der Deutung Mt 12_{40}, welche bei Lc. fehlt, ganz abgesehen. Bei Lc. heisst es: »denn wie Jona den Nineviten ein Zeichen ward, so wird es der Menschensohn sein für dieses Geschlecht« (11_{30}). Jona war den Nineviten ein Zeichen nicht durch sein wunderbares Erlebnis auf dem Meere, sondern durch seine Gerichtsverkündigung. Da nun Jesus auch im Folgenden von der Predigt des Jona spricht, auf welche hin sie, die Nineviten, Busse thaten, während die Juden jetzt auf ihn, der doch grösser ist als Jona, nicht hören wollen (Mt 12_{41}), so muss er gemeint haben, dass seine Gerichtspredigt das einzige Zeichen für seine zeichenfordernden Zeit-

zeigen, dass sich noch an vielen weiteren Stellen ähnliche Störungen erkennen lassen. Es dürfte aber praktisch sein, zunächst nur diejenigen Fälle hervorzuheben, welche als Hauptbeweise für die Quellenhypothese gelten müssen.

1. *Missverhältnis zwischen Geschichte und Rede in Kap. 5.*

Die Rede 5_{17}ff. ist veranlasst dadurch, dass Jesus nach der Auffassung der Juden den Sabbath gebrochen hat (V. 18). Auch später in 7_{19-24} nimmt Jesus noch einmal auf diesen ihm vorgeworfenen Sabbathsbruch Bezug. Nach der einleitenden Geschichte 5_{1-16} hatte das Thun Jesu am Sabbath darin bestanden, dass er den Kranken am Teiche Bethesda durch seinen Heilungsbefehl wunderbar gesund gemacht und ihm aufgetragen hatte, seine Tragbahre zu nehmen und fortzugehen (V. 8f.). Nicht jenes Aussprechen des Heilungsbefehles und nicht das wunderbare Gesundwerden, sondern nur dieses Tragen einer Last konnte von den Juden als eine am Sabbath verbotene Arbeit betrachtet werden. Jesu war nur vorzuwerfen, dass er den Geheilten zu dieser Arbeit veranlasst hatte. So wird es auch in V. 10f. dargestellt. Aber in der Rede 5_{17}ff. und ebenso später in 7_{19-24} verteidigt Jesus gar nicht das Lasttragen des Geheilten, sondern nur sein Gesundmachen des Kranken (7_{23}). Er stellt diese seine That nicht als ein blosses Wort mit wunderbarem Erfolge hin, das nicht unter den Begriff der Arbeit falle, sondern lässt sie gerade als eine Arbeit, ein ἐργάζεσθαι (5_{17}; vgl. Lc 13_{14}), gelten. Er beruft sich aber für solche Sabbathsarbeit auf seinen himmlischen Vater. Wie sein Vater, dessen Ruhe nach vollbrachtem Schöpfungswerk das Vorbild der menschlichen Sabbathsruhe ist, trotz seiner Ruhe arbeitet, so arbeitet auch er (5_{17}). Er ahmt in allem seinem Wirken dem Vater nach: er thut nur solche Werke, wie er sie den Vater

genossen sein solle, allerdings ein Zeichen ganz anderer Art, als sie zu sehen wünschten. Unser erster Evangelist aber meinte, dass das Jonazeichen Jesu ein Wunder nach Analogie des dem Jona widerfahrenen Wunders sein müsse. Die 3 Tage des Aufenthalts des Jona im Meerungetüm erinnerten an die 3 Tage zwischen Tod und Auferstehung Jesu. So fand der Evangelist in dem Ausspruche Jesu eine bedeutsame Voraussagung seiner Auferstehung nach 3 Tagen.

thun sieht (5 19f.). Und der Vater wird ihm noch grössere Werke zeigen, als Kranke gesund zu machen: nämlich auch Tote lebendig zu machen (5 20—27). Er beruft sich dann in K. 7 darauf, dass auch das Gesetz Ausnahmen von der Sabbathsruhe anerkenne. Wenn die Beschneidung am Sabbath vollzogen werden müsse, wieviel mehr dürfe er einen ganzen Menschen gesund machen (7 22f.). Man solle nicht blos nach dem Augenschein urteilen, sondern eine gerechte, d. h. die wahre Bedeutung der Dinge gebührend würdigende Beurteilung üben (7 24).

Diese ganze Verteidigung trifft nicht zu auf das Lasttragen am Sabbath oder auf die Anstiftung zu solchem Tragen. Sie steht in innerer Beziehung blos zu dem Liebeswerke Jesu an dem Kranken und setzt voraus, dass sich dieses Liebeswerk für den Augenschein als ein äusseres Thun dargestellt hatte. Diese Beziehung und Voraussetzung ist aber dadurch, dass in der Einleitung 5 1—16 der ganze Nachdruck auf das Lasttragen am Sabbath gelegt ist, undeutlich gemacht. Ist es denkbar, dass ein Schriftsteller, der sich bei der Aufzeichnung der Redestücke 5 17ff. und 7 19ff. dieser Beziehung und Voraussetzung bewusst war, — und er musste sich ihrer bewusst sein, sowohl wenn er auf Grund lebendiger Erinnerung schrieb, als auch wenn er eine selbständige Komposition gab, — in dieser Weise den inneren Zusammenhang seines Berichtes vor dem Leser verborgen hätte? Berücksichtigt man nun zugleich, dass der die Aufforderung zum Betttragen einschliessende Heilungsbefehl und sein wunderbarer Erfolg in 5 8f. fast wörtlich übereinstimmend mit Mc 2 11f. bezeichnet sind*), so wird man zu der Schlussfolgerung gedrängt, dass der Evangelist diesen Befehl zum Tragen der Bahre mit seinen Konsequenzen auf eine ältere Ueberlieferung aufgesetzt hat. Die ältere Ueberlieferung muss besagt haben, dass Jesus dem Kranken, für den kein anderer Mensch sorgte, am Sabbath praktische Hülfe geleistet hatte, um ihn gesund zu machen. Darüber, nämlich über die gottlose Sabbathschändung durch ein solches Handanlegen, hätten sich die anwesenden Juden höchlichst verwundert (vgl. *θαυμάζετε* 5 20 und *πάντες θαυμάζετε* 7 21). Jesus aber habe sich

*) Vgl. oben S. 35.

auf das Vorbild des Arbeitens Gottes selbst an seinem Sabbath berufen. Wie der Evangelist dazu kam, diese ältere Ueberlieferung umzugestalten, liegt auf der Hand. Die nachapostolische Generation hatte kein Verständnis mehr dafür, dass Jesus bei seinen Heilungen so praktisch Hand angelegt hatte, wie es Marcus noch in seinen Erzählungen 7_{33} und 8_{23-25} erkennen lässt. Sie betrachtete es als selbstverständlich, dass Jesus mit seiner Wunderkraft blos durch Befehlsworte die Heilungen bewirkt habe. Bei dieser Voraussetzung aber wurde es unverständlich, inwiefern die Juden an dem Heilen Jesu am Sabbath Anstoss nehmen konnten. Um solchen Anstoss, wie er doch den Anlass zu der Rede 5_{17}ff. bildete, zu motivieren, nahm der Evangelist an, dass Jesus seinen Heilungsbefehl ebenso mit einer Aufforderung zum Forttragen der Bahre verbunden habe, wie bei der von den anderen Evangelisten berichteten Heilung des Paralytischen*).

2. *Missverhältnis zwischen Geschichte und Rede in Kap. 6.*

Auch in K. 6 besteht keineswegs ein fester Zusammenhang zwischen der geschichtlichen Erzählung und dem anschliessenden Redestücke, sondern zeigt sich ein ganz ähnliches Missverhältnis zwischen beiden Teilen des Berichtes, wie in K. 5. Zunächst erscheint es freilich sehr passend, dass die Geschichte von der wunderbaren leiblichen Speisung verbunden ist mit der Rede von der zum ewigen Leben gereichenden himmlischen Speisung. Gewiss hat der Evangelist mit vollem Bedacht dieser Rede

---

*) Eine synoptische Analogie für das Verfahren des vierten Evangelisten in diesem Falle liegt vor in der Erzählung Lc 13_{10-17}. Hier ist der Heilungsbefehl und -erfolg V. 12 und 13 offenbar ein Zusatz des Evangelisten zu seinem Quellenberichte. In dem Befehlsworte V. 12 wendet Jesus schon, wie nachher in V. 16, den bildlichen Ausdruck des »Gelöstwerdens« von der Schwäche an, der doch erst durch den Vergleich mit den Tieren, deren Ablösung von der Krippe am Sabbath für erlaubt gilt (V. 15), motiviert wird. Das Wort des Synagogenvorstehers V. 14 setzt voraus, dass Jesus eine solche praktische Thätigkeit geübt hatte, welche als ärztliche Behandlung (*ϑεραπεύεσϑαι*) unter die Kategorie des am Sabbath verbotenen Arbeitens (*ἐργάζεσϑαι*) fiel. Eine Spur hiervon liegt noch in den Worten V. 13a: *ἐπέϑηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας.*

gerade diese Einleitung gegeben*). Aber das Befremdliche ist, dass nun doch der besondere Eingang des Redestückes, die Zeichenforderung der Juden, die den Anlass zur Rede Jesu von sich selbst als dem wahren Himmelsbrote giebt (V. 30—32), gerade in die Situation nach dem grossen Speisungswunder Jesu am schlechtesten hineinpasst. Ich habe oben (S. 54f.) bereits hervorgehoben, wie auffallend es ist, dass der Jesus des vierten Evangeliums, der sonst mit seinen Wunderzeichen nicht vor der Oeffentlichkeit zurückhält, diese Zeichenforderung in K. 6 nicht mit der Berufung auf seine gethanen Zeichen beantwortet. Aber noch viel auffallender ist es, dass dieselben Galiläer, die am Tage vorher das Speisungswunder gesehen hatten und dadurch veranlasst waren, Jesum für den in die Welt kommenden Propheten zu erklären und zum König machen zu wollen (V. 14f.), jetzt ein Zeichen, und zwar gerade ein Speisungszeichen nach Analogie des Mannawunders des Mose, von ihm fordern. Sie fordern nicht etwa unter Voraussetzung des gesehenen Zeichens ein neues, höheres Zeichen. Sondern sie fragen ganz im allgemeinen, welches Zeichen er denn thue, damit sie es sähen und ihm gläubig würden (V. 30), als hätten sie bisher überhaupt noch kein Zeichen von ihm gesehen. Wie ist diese völlige Ignorierung des Speisungswunders zu begreifen? Genügt zur Erklärung die Annahme einer besonders grossen Unverschämtheit der Leute, welche Jesum nicht an das gestrige Wunder erinnern wollten, damit er nicht erwidere, sie sollten sich mit demselben begnügen?**) Konnten sie denn meinen, dass Jesus, der nach dem Berichte des Evangelisten unmittelbar vorher sie als die Zeugen des gestrigen Zeichens angeredet hatte (V. 26), jetzt mit einem Male von sich selbst aus nicht mehr an dieses Zeichen denken werde? Und falls sie in ihrer Unverschämtheit derartiges gemeint hätten, wäre es denkbar, dass Jesus ihnen wirklich den Gefallen gethan hätte, seinerseits nicht weiter auf ihr gestriges Gesehenhaben seines grossen Zeichens Bezug zu nehmen? Nimmt man an, dass das ganze K. 6 nicht vom Apostel nach eigenen Erinnerungen geschrieben, sondern freie Komposition eines nachapostolischen Verfassers

*) Vgl. das oben S. 20f. Bemerkte.

**) So Haupt StKr. 1893, S. 231f.

ist, so wird die Räthselhaftigkeit des Ignoriertseins des Speisungswunders in V. 30ff. nicht aufgehoben, sondern nur verschärft. Wie konnte der Evangelist, der die Speisungsrede in einen inneren Zusammenhang mit dem Speisungszeichen bringen wollte, diesen Zusammenhang gerade am Eingang des Redestückes unberücksichtigt lassen, wo es doch ein Leichtes gewesen wäre, die Zeichenforderung so zu gestalten, dass sie auf das schon gesehene, aber den Juden nicht genügende Zeichen Bezug nahm? Eine befriedigende Lösung des Räthsels giebt nur die Hypothese, dass in einer älteren Ueberlieferung, die der Evangelist benutzte, das Redestück 6 27ff. ohne vorangehende Speisungsgeschichte und überhaupt ohne Voraussetzung früherer öffentlicher Wunderthaten Jesu gegeben war. Der Evangelist meinte dieses überlieferte Redestück dadurch in eine passende Situation zu setzen, dass er es an das von den Synoptikern erzählte Speisungswunder anschloss. Er nahm gemäss seiner allgemeinen Vorstellung von der Art des Wunderthuns Jesu an, dass Jesus auch dieses Wunder offenkundig vollbracht und mit ihm einen grossen Eindruck auf die Anwesenden erreicht habe. Da aber doch in dem überlieferten Redestücke die Juden, zu denen Jesus spricht, als ungläubig hingestellt waren, so suchte der Evangelist den Uebergang von seiner geschichtlichen Einleitung zu diesem Redestücke durch das Wort V. 26 zu vermitteln, in welchem Jesus feststellt, dass die Leute zwar um der Speisung willen, aber doch nur wegen der durch sie erlangten Sättigung und nicht wegen rechter Würdigung ihres zum Glauben treibenden Zeichencharakters zu ihm kämen. Aber ein wirklicher innerer Zusammenhang zwischen der Speisungsgeschichte und dem Redestücke ist hierdurch doch nicht hergestellt. Indem der Evangelist am Eingange des Redestückes die Zeichenforderung der Juden ganz so, wie sie in der älteren Ueberlieferung berichtet war, übernahm, hat er unbewusst ein Anzeichen dafür, dass dieses Redestück ursprünglich nicht mit der Speisungsgeschichte zusammengehörte, mit übernommen*).

---

*) Wegen der eigentümlichen Spannung, welche zwischen dem Beginne des Redestückes 6 27ff. und der vorangegangenen Geschichte besteht, nahm Al. Schweizer, Das Evang. Joh., 1841, S. 80ff. an, dass das »galiläische Stück« 6 1—26 (ebenso wie die galiläischen Stücke

Auch noch ein zweites Anzeichen hierfür hat er bewahrt. Er berichtet, dass Jesus, als er den Zeichenforderern gegenüber sich selbst als das wahrhafte, ewiges Leben gebende Himmelsbrot bezeichnete (V. 32—35), die Worte hinzugesetzt habe: »aber ich sagte es euch: ihr habt mich gesehen und glaubet doch nicht« (V. 36). Auf welche frühere Aussage bezieht sich hier Jesus? Gewöhnlich nimmt man an: auf V. 26*). Denn aus der vorangehenden Erzählung von K. 6 kann keine andere Aussage Jesu in Betracht kommen. Aber passt die Beziehung auf V. 26 dem Sinne nach? Allerdings liegt auch in V. 26 der allgemeine Gedanke: die Juden glaubten nicht an Jesum trotz ihres Gesehenhabens. Aber als der besondere Gegenstand des Sehens sind hier die *Zeichen* genannt. Der Sinn von V. 36 dagegen muss gemäss dem Zusammenhange mit V. 32—35 sein: obgleich die Juden Jesum *in seiner das ewige Leben verleihenden Heilswirksamkeit* gesehen hätten, wollten sie doch nicht an ihn glauben. Und zwar ist diese zum ewigen Leben gereichende Wirksamkeit Jesu, welche ihn als das wahr-

---

2_{1-12}. 4_{44-54} und 21_{1}ff.) von einem späteren Ueberarbeiter des Evangeliums eingeschaltet sei. Ebenso H. *Delff*, Geschichte des Rabbi Jesus v. Naz., 1889, S. 109ff.; Das vierte Evang., 1890, S. 11ff.; ihm zustimmend J. *Dräseke*, NkZ. 1898, S. 184ff. u. 584ff. *Delff*, Das vierte Evang., S. 13ff. und *Dräseke* a. a. O., S. 139ff. 584ff. schliessen aus der Art, wie Celsus nach Origenes c. Cels. I. 67 von einer an Jesus im Tempel gerichteten Zeichenforderung spricht, dass in dem von Celsus benutzten Exemplare des Johannesevangeliums der Abschnitt 6_{1-29} nicht enthalten war. Celsus sagt, Jesus habe nichts Schönes und Wunderbares gezeigt, obgleich er im Tempel provoziert worden sei, ein deutliches Kennzeichen darzubieten, dass er der Sohn Gottes sei. Delff und Dräseke meinen, hier könne die Scene im Tempel Joh 2_{18} nicht gemeint sein, weil es sich da nicht speziell um ein Zeichen für die persönliche religiöse Bedeutung Jesu, für seine Messianität, handele. Es müsse die Scene 6_{30} gemeint sein, die aber eben nicht im Tempel spiele, es sei denn, dass der Abschnitt 6_{1-29} interpoliert sei. Ich kann dieser Schlussfolgerung nicht zustimmen. Celsus kann ganz wohl die Tempelscene Joh 2_{18} im Sinne haben. Denn ein Zeichen zur Beglaubigung des Rechtes Jesu zur Tempelreinigung wäre zugleich mittelbar ein Zeichen zu seiner persönlichen Beglaubigung gewesen. Auch an der Stelle 6_{30} ist nicht direkt von einem Zeichen für die Gottessohnschaft Jesu die Rede.

*) So z. B. *Luthardt* und B. *Weiss* zur St.

hafte Himmelsbrot legitimiert, ausdrücklich in Gegensatz gestellt zu Zeichen, wie sie die Juden fordern, um an ihn glauben zu können. Sie brauchen keine Zeichen, weil seine ewiges Leben gebende Wirksamkeit ihn bezeugt; und diese seine Wirksamkeit haben sie gesehen. Also der Gegenstand des Sehens, um deswillen sie an Jesus glauben sollten, ist hier in V. 36 ein anderer als in V. 26 und könnte schlechterdings nicht durch den Begriff der Zeichen erklärt oder ergänzt werden. Auf welchen früheren Ausspruch hat dann aber V. 36 Bezug? Etwa auf ein im vierten Evangelium nicht aufgezeichnetes Wort Jesu? Schon Lücke*) hat richtig erkannt, dass auf die Rede von K. 5 Bezug genommen ist, — er nahm an: speziell auf 5_{37-44}; noch besser aber wird man sagen: auf die ganze Ausführung von 5_{17} an. Denn dort hat Jesus behauptet, dass er eine von Gott ihm angewiesene Wirksamkeit übe, die auf Verleihung des ewigen Lebens abziele (V. 19—30). Dort hat er betont, dass das Zeugnis für die Wahrheit dieses seines Anspruches in seiner Wirksamkeit selbst liege (V. 36). Dort hat er auch den Juden vorgeworfen, dass sie trotz dieses Zeugnisses seiner Werke und des hinzukommenden Zeugnisses der Schrift nicht an ihn glauben (V. 37—47). Seine »Werke«, auf die er sich hier beruft, bestehen in seiner ewiges Leben verleihenden Verkündigungswirksamkeit (V. 24)**). Auf eben diese seine Geist und Leben enthaltende und verleihende Verkündigung gründet Jesus auch in K. 6 seinen Anspruch, das himmlische Lebensbrot zu sein (vgl. 6_{63}). So ist also dem Sinne nach die Beziehung von 6_{36} auf 5_{17-47} durchaus zutreffend. Aber die Rede von K. 5 ist an Jerusalemiten gerichtet, die Rede von K. 6 dagegen nach der Darstellung des vierten Evangeliums in viel späterer Zeit an Volkshaufen in Galiläa. Deshalb erscheint die Beziehung von 6_{36} auf die Rede von K. 5 unnatürlich und unmöglich. Dass der geschichtliche Jesus zu der Menge, die sich am galiläischen See nach dem Speisungswunder um ihn drängte, so geredet hätte, als wäre sie identisch mit den Judäern, mit denen er früher einmal in Jerusalem einen Konflikt hatte, ist undenkbar. Ebenso undenkbar ist es auch, dass ein die

*) Kommentar über d. Evang. Johannes, Bonn 1834, ^{2}II, S. 99ff.
**) Vgl. oben S. 56ff.

Geschichten und Reden von K. 5 und 6 selbständig entwerfender Schriftsteller Jesu eine solche Rückbeziehung in der galiläischen Situation auf die jerusalemische Rede zugeschrieben hätte. Aus der Unnatürlichkeit dieser Rückbeziehung innerhalb der uns vorliegenden Komposition des Evangeliums folgt nun aber nicht, dass nun doch die dem Sinne nach passende Beziehung von 6 36 auf die Rede von K. 5 zu verwerfen und die dem Sinne nach unmögliche auf 6 26 anzunehmen ist. Sondern das Räthsel ist zu lösen durch die Erklärung, dass die jetzt unnatürlich erscheinende Rückbeziehung in der ursprünglichen, von unserm vierten Evangelisten verwerteten Ueberlieferung deshalb nicht unnatürlich war, weil hier die Rede von K. 6 nicht eingeleitet war durch den geschichtlichen Bericht 6 1—26, sondern noch in die Situation von K. 5 hineingehörte. Unserm Evangelisten wurde die Beziehung von 6 36 auf die Rede von K. 5 nicht bewusst. Ihm schien die Beziehung auf das Wort, das er in 6 26 Jesu in den Mund gelegt hatte, durchaus passend, weil nach seiner Anschauung eben das Sehen der Zeichen Jesu es war, was den Glauben an Jesum wecken sollte. Eine Deutung, die bei dem ursprünglichen Konzipienten des Gedankenzusammenhanges 6 30—36 undenkbar wäre, ist wohl denkbar bei einem Schriftsteller, der diesen Gedankenzusammenhang secundär reproduzierte*).

---

*) Haupt, StKr. 1893, S. 226ff. findet den entscheidenden Gegengrund gegen meine Hypothese mit Bezug auf diese Stelle darin, dass sich ähnliche Erscheinungen auch an anderen Stellen des Evangeliums finden, insbesondere in 10 25f., wo auf die einer anderen Situation angehörige Rede 10 1—18 Bezug genommen sei. Ich kann diese Argumentation (vgl. die analoge H. Holtzmanns, Neut. Theol. II, S. 457 Anm. 1 mit Bezug auf meine Erklärung von 12 32f.) nicht verstehen. Mir scheint die Thatsache, dass es mehrere Fälle mit derselben Seltsamkeit giebt, nur zur wesentlichen Verstärkung meiner Hypothese zu dienen, welche die Seltsamkeit auch in den anderen Fällen gehörig zu erklären vermag. Haupt bietet folgende Erklärung. Es gehöre zur Eigenart des Evangeliums, dass es nicht einzelne Geschichtsbilder geben wolle, bei denen fortwährend die Individualitäten wechseln; sondern die Individualitäten treten zurück hinter grösseren Klassen von Menschen. Es werde ein Gesamtkampf mit einem Gesamtgegner geschildert. Weil dem Evangelisten das Konkrete hinter dem allgemeinen Genus verschwinde, die Verhandlungen immer mit »dem Judentum« stattfänden, sei es erklärlich, dass er nicht unterscheide zwischen dem, was die

Die Richtigkeit der Hypothese, dass das Redestück 6_{27}ff. im Sinne der Quelle, aus der es in unser Evangelium übernommen ist, noch in die Situation von K. 5 hineingehörte, erprobt sich ferner daran, dass bei dieser Hypothese auch die Worte 6_{27-29} wesentlich an Bedeutung gewinnen. Ist es blos Zufall, dass es sich hier am Anfang des Redestückes von K. 6 ebenso um *ἐργάζεσθαι* und um *ἔργα τοῦ θεοῦ* handelt, wie am Anfang der Rede von K. 5? Im Anschlusse an die wunderbare Speisung ist in der Aufforderung Jesu: »erarbeitet euch nicht die vergängliche Speise, sondern die zum ewigen Leben bleibende Speise, die der Menschensohn euch giebt« (V. 27), der Begriff des Erarbeitens (*ἐργάζεσθαι*) sehr auffallend. Er ist nicht durch die Art des in V. 26 bezeichneten Verhaltens der Angeredeten motiviert. Denn diese suchten die vergängliche Speise, nach der sie verlangten, gerade nicht durch ein Thun

einen oder die anderen Individuen gehört haben. Unter dem Eindruck, dass seine Leser das Vorige kennen, habe sich ihm der Gedanke untergeschoben, dass die jedesmaligen Hörer alles Vorige kennen. Das möge man eine schriftstellerische Nachlässigkeit nennen. — Mir scheint diese Erklärung durchaus nicht befriedigend zu sein. Denn in Wirklichkeit ist es nicht so, dass der Evangelist keine einzelnen Geschichtsbilder mit wechselnden konkreten Individuen zeichnet. Ein bestimmteres einzelnes Geschichtsbild mit deutlicher Hervorhebung des eingetretenen Wechsels der Situation und der Personen, als in 6_{1}ff., hätte er gar nicht geben können. Aber das Befremdliche ist, dass trotz dieser konkreten Zeichnung des neuen Einzelbildes doch hinterher in der Rede dieselben Gegner vorausgesetzt sind, wie in einer früheren konkreten Situation. Darin liegt ein innerer Widerspruch der Erzählung, wie ihn der Schriftsteller blos von sich aus schwerlich hätte eintreten lassen. Die Annahme, dass der Schriftsteller durch den Gedanken an die Leser, die das Vorige kennen, zu seiner befremdlichen Darstellung gekommen sei, schafft hier keine Erleichterung der Schwierigkeit. Denn auch ein sehr altersschwacher und nachlässiger Schriftsteller musste fühlen, dass seine Leser für den Ausspruch 6_{35} die Beziehung nur innerhalb der konkreten Situation von K. 6 suchen konnten und durch die Formulierung des Ausspruches von einer Beziehung auf die Rede von K. 5 direkt abgehalten waren. — H. Holtzmann im Hand-Commentar zu 6_{36} erklärt, dass *εἶπον ὑμῖν* »auf V. 26, nach Umständen sogar auf 5_{37-40} zurückgeht«. Diese Erklärung trifft ungefähr mit der meinigen zusammen, nur dass ich eben diese »Umstände« bestimmt bezeichne. Im Sinne des Evangelisten geht das Wort auf V. 26, im ursprünglichen Sinne der Quelle auf die Rede von K. 5.

und Arbeiten, sondern auf wunderbarem Wege zu erlangen. Er ist aber auch nicht durch die Art des von Jesus geforderten Verhaltens, d. i. des Trachtens nach der vom Menschensohn dargebotenen, zum ewigen Leben gereichenden Speise, motiviert. Denn auch dieses Verhalten, das in V. 29 als Glauben an den von Gott Gesandten bezeichnet wird, stellt sich vielmehr als ein Hinnehmen geschenkter Gabe dar, denn als ein Erarbeiten. Man muss also annehmen, dass der Begriff an unserer Stelle die abgeblasste Bedeutung: »zu gewinnen suchen« hat, ohne Rücksicht darauf, ob die Art des Gewinnens ein Arbeiten ist oder nicht. Aber warum ist denn nicht statt *ἐργάζεσθε* der viel treffendere Begriff *ζητεῖτε* gebraucht? Durchaus motiviert und höchst prägnant ist der Begriff *ἐργάζεσθε* dann, wenn die Rede 6 27ff. noch zur Situation von K. 5 gehört. Hier hat sich Jesus verantwortet wegen seines Arbeitens am Sabbath. Er hat erklärt, dass er nach dem Vorbilde seines himmlischen Vaters arbeite und die Werke, die sein Vater ihm zeige und auftrage, ausführe (5 17. 19ff.). Nun schreitet er in 6 27 dazu fort, die Juden aufzufordern, dass in analoger Weise auch sie arbeiten und die von Gott gewollten Werke thun. Eine Arbeit nicht zum Gewinne vergänglicher Speise, sondern zum Gewinne ewigen Lebensbrotes sollen sie verrichten. Wie sein eigenes von Gott aufgetragenes Werk darin besteht, dass er eine zum ewigen Leben gereichende Verkündigung den Menschen darbietet (5 24), so besteht das von Gott gewollte Werk, das die Juden thun sollen, darin, dass sie diese seine Verkündigung gläubig aufnehmen.

Endlich dürfen wir auch darin noch eine Spur des ursprünglichen Zusammenhanges des Redestückes von K. 6 mit der jerusalemischen Geschichte K. 5 erkennen, dass in 6 41 u. 52 die nach der Darstellung des Evangelisten galiläischen Hörer der Rede Jesu ebenso als *οἱ Ἰουδαῖοι* bezeichnet sind, wie die judäischen Gegner Jesu 5 18 und sonst bei den jerusalemischen Verhandlungen. Diese Bezeichnung erscheint zunächst deshalb nicht auffallend, weil der Begriff *οἱ Ἰουδαῖοι*, wie sonst im Neuen Testament, so auch an einigen Stellen des vierten Evangeliums offenbar Bezeichnung für die Juden im allgemeinen ist, sofern sie in nationaler und religiöser Beziehung sich einerseits von den Samaritern, andrerseits von den Heiden unterscheiden. Denn der Begriff in diesem Sinne umfasst natürlich auch die

galiläischen Juden (ebenso die Diasporajuden). Dieser Sinn liegt vor in Joh 4 9. 22. 18 33 u. 35 und an allen den Stellen, wo von den Festen und gesetzlichen Gebräuchen der Ἰουδαῖοι die Rede ist (2 6. 13. 5 1. 6 4. 7 2. 11 55. 19 40. 42). Aber der Begriff οἱ Ἰουδαῖοι kann auch die Judäer im Unterschiede von den Galiläern bezeichnen. So offenbar an den Stellen 7 1. 11 8. 54. Dieser Unterschied war keineswegs ein blos geographischer. Die Judäer fühlten sich den verachteten, erst neuerdings judaisierten*) Galiläern gegenüber als den eigentlichen Kern des Volkes Israel, als die echten Abrahamiden, als die Träger der alten jüdischen Ueberlieferungen, als die Inhaber der heiligen Stadt und der heiligen Tempelstätte mit allen dazu gehörigen heiligen Ordnungen, als die berechtigten Anwärter auf die dem Volke Israel gegebenen Verheissungen (vgl. Joh 1 47. 7 41. 52). Im vierten Evangelium ist es nun stark hervorgekehrt, dass die eigentlichen Totfeinde Jesu von Nazareth die Judäer waren. Ueberall wo die Ἰουδαῖοι als Gegner Jesu erscheinen, sind dies Judäer bezw. speziell die Häupter der judäischen Judenschaft (2 18. 20. 7 15. 35. 8 22 u. ö.). Nur jene beiden Stellen 6 41. 52, wo nach der Darstellung des Evangelisten Galiläer gemeint sein müssen, bilden eine Ausnahme. Vorher im erzählenden Teile von K. 6 sind diese Galiläer, mit denen Jesus zu thun hat, als ὁ ὄχλος (V. 5. 22. 24) oder οἱ ἄνθρωποι bezeichnet (V. 10. 14). Erst innerhalb des eigentlichen Redestücks tritt der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι auf. Ist dieser Wechsel des Ausdrucks ein blos zufälliger? oder ist er bedingt durch die Absicht, den jüdischen Unglauben der Galiläer anzudeuten?**) Der Gebrauch dieses Ausdrucks an diesen Stellen kann auch darin seinen Grund haben, dass ein Quellenstück wiedergegeben ist, in dem wirklich judäische Gegner Jesu gemeint waren***). Freilich, wenn keine

*) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II³, S. 5ff.

**) Vgl. B. Weiss in Meyers Komm. zu 6 41.

***) Auch Wuttig, Das Johanneische Evangelium, dessen gründliche Untersuchung über die Ἰουδαῖοι des vierten Evangeliums (S. 38—52) beachtenswert ist, erkennt an, dass gemäss dem übrigen Sprachgebrauche des Evangeliums in 6 41 u. 52 unter den Ἰουδαῖοι Judäer zu verstehen sind. Er nimmt an, dass einzelne aus Jerusalem gekommene Pharisäer und Schriftgelehrte (vgl. Mt 15 1. Mc 7 1) gemeint sind, die

anderen Spuren des ursprünglichen Zusammenhanges der Rede von K. 6 mit K. 5 vorlägen, so könnte der blosse Gebrauch des Ausdruckes *οἱ Ἰουδαῖοι* an jenen beiden Stellen natürlich einen solchen Zusammenhang nicht beweisen. In Anbetracht der vorher nachgewiesenen anderweitigen Spuren aber muss man in diesem eigentümlichen Gebrauche von *οἱ Ἰουδαῖοι* eine weitere Spur dieses Zusammenhanges erkennen.

3. *Ablösung des Stückes 7 15—24 von Kap. 5.*

In die Situation von K. 5 werden wir noch einmal versetzt bei dem Stücke 7 15—24. Im zweiten Teile dieses Stückes, V. 19—24, rechtfertigt Jesus das in 5 1ff. berichtete Sabbathwerk. Wir sahen schon oben (S. 68f.), dass dieses Sabbathwerk hier ebenso wie in dem Redestücke 5 17ff. in der Heilthätigkeit Jesu selbst bestehend gedacht ist, nicht aber in dem Lasttragen des Geheilten, wie man nach dem geschichtlichen Berichte 5 7—16 erwartet. Wenn wir aus diesem Missverhältnis zu der uns vorliegenden geschichtlichen Einleitung schliessen müssen, dass der Evangelist die Rede 5 17ff. nicht selbständig komponiert, sondern auf Grund einer festen Ueberlieferung gegeben hat, so gilt der gleiche Schluss für dieses Stück 7 19—24. Dieser Schluss wird nun aber noch bestätigt durch die Beobachtung, dass dieses Redestück 7 15—24 an der Stelle, an der es in unserm Evangelium steht, eigentümlich deplaciert ist und zeitlich wie gedanklich unmittelbar mit der Rede von K. 5 zusammengehört.

Nach der Darstellung unseres Evangelisten liegt zwischen dem Vorgange 5 1ff., der bei einem »Feste der Juden« (5 1) vor dem Passahfeste 6 4, d. h. spätestens bei dem Purimfeste im März desselben Jahres, stattfand, und der in das Laubhüttenfest (7 2) fallenden Rede 7 15ff. ein Zeitraum von wenigstens 7 Monaten. Nicht

---

zu der Volksmenge 6 2. 5 gehört hatten und dann in der Synagoge in Kapharnaum (6 59) die Leiter der Diskussion waren (S. 43f.). Aber hätte der Evangelist einzelne Judäer innerhalb der übrigens galiläischen Volksmenge gemeint, so hätte er dies anders ausdrücken müssen, ebenso wie es Mt 15 1. Mc 7 1 anders ausgedrückt ist. Das unvermittelt eintretende *οἱ Ἰουδαῖοι* 6 41 kann sich im Sinne des Evangelisten nur auf die galiläischen Menschen im allgemeinen, von denen vorher die Rede war, beziehen.

dass Jesus überhaupt nach so langer Zeit wieder auf jenen früheren Vorgang Bezug nimmt, wohl aber die Art und Weise dieser Bezugnahme ist sehr auffallend. Auf die Worte Jesu V. 16—18, die sich auf die Herkunft seiner Lehre von Gott beziehen, folgt abrupt der Vorwurf: »hat nicht Mose euch das Gesetz gegeben? und keiner von euch thut das Gesetz« (V. 19a), dann ebenso abrupt die Frage: »was sucht ihr mich zu töten?« (V. 19b). Dass Jesus bei dieser Frage die frühere Tötungsabsicht 5 18 im Sinne hat, ist daraus ersichtlich, dass er im Folgenden eine weitere Rechtfertigung der Sabbathheilung giebt, um derentwillen man ihn damals zu töten gesucht hatte. Aber wie kann Jesus die ihn jetzt auf dem Laubhüttenfest umringenden Menschen einfach als identisch behandeln mit den Judäern von 5 18? Ebenso wie er von jener Tötungsabsicht 5 18 wie von einer gegenwärtig bestehenden redet, spricht er auch im Weiteren von seiner Sabbathheilung ganz wie von einem Vorgange, der sich eben jetzt vor den Anwesenden abgespielt hat (vgl. die Präsentia *θαυμάζετε* V. 20 und *χολᾶτε* V. 23). Sie ist das »eine Werk«, welches die Anwesenden zu ihrem Erstaunen gesehen haben (V. 20), während doch nach der Darstellung unseres Evangelisten Jesus früher in Jerusalem schon viele wunderbare Thaten sichtbar vor dem Volke vollbracht hatte (2 23. 3 2. 4 45). Diese Art der Bezugnahme auf jenen Vorgang ist in der viel späteren Situation, welche der Evangelist angiebt, höchst unnatürlich. So kann der geschichtliche Jesus nicht plötzlich von jenem früheren Vorgange gesprochen haben*). So hätte aber auch kein Schriftsteller, der frei von sich aus die Worte Jesu 7 19—24 komponierte, Jesum sich auf den früheren Vorgang zurückbeziehen lassen. Er würde irgendwie einen vermittelnden Uebergang gesucht und selbstverständlich von dem Verhalten der Juden bei jenem früheren Vorgange in Praeteritis

*) B. Weiss zu 7 20 (vgl. Leben Jesu II, S. 386f.) erklärt, dass zwar der Evangelist auf den Vorgang von K. 5 Bezug nehme, dass ursprünglich aber von der Kategorie der Sabbathheilungen Jesu überhaupt als dem Einzigen die Rede gewesen sein werde, was bisher Anlass gegeben hatte, Jesum der Gesetzesübertretung zu beschuldigen. Damit ist anerkannt, dass die Bezugnahme auf den Vorgang von K. 5 jedenfalls so, wie sie jetzt im Evangelium vorliegt, geschichtlich undenkbar ist.

gesprochen haben. Klar und verständlich wird die Art der Bezugnahme nur bei der Annahme, dass ursprünglich, nämlich in der Quelle, aus welcher unser Stück stammt, diese Worte Jesu 7 19—24 wirklich mit der Heilungsgeschichte 5 1ff. zeitlich zusammengehörten.

Es schliessen sich nun aber auch die Worte 7 15—18, welche den auf den geschichtlichen Vorgang 5 1ff. Bezug nehmenden Worten 7 19—24 vorangehen, ohne doch anscheinend in innerem Zusammenhange mit ihnen zu stehen, ihrem Gedanken nach aufs passendste an den Schluss der Rede von K. 5 an. Wenn man dem ganzen Stücke 7 15—24 seinen ursprünglichen Platz unmittelbar hinter 5 47 anweist, hat man einen klaren, einheitlichen Gedankenzusammenhang vor sich. In der Rede 5 17ff. hat Jesus zuerst sein Sabbathsthun durch die Berufung auf das Sabbathsthun seines Vaters gerechtfertigt (V. 17). Als die Juden an dieser Aeusserung Anstoss nehmen, betont er ihnen gegenüber nur desto kräftiger, dass er in allem, was er thue, eine ihm von seinem Vater gewiesene Wirksamkeit ausübe, die auf die Lebendigmachung Toter abziele (V. 18—30). Zur Beglaubigung dieses Anspruchs beruft er sich einerseits auf das Zeugnis seiner Wirksamkeit selbst, andrerseits auf das der früheren Gottesoffenbarung (V. 31—37a). Seinen Gegnern aber hält er vor, dass sie trotz all ihres Schriftstudiums doch kein Verständnis für diese frühere Gottesoffenbarung haben. Denn obgleich die Schriften gerade für ihn zeugen, wollten sie ihm doch nicht glauben (V. 37b—40). Dafür liege der Grund darin, dass sie keine Liebe zu Gott haben und nicht auf Anerkennung seitens Gottes, sondern auf Anerkennung seitens der Menschen bedacht seien (V. 41—44). So werde Mose selbst, auf den sie ihre Hoffnung setzten, zu ihrem Ankläger. Wenn sie dessen Schriften nicht glaubten, wie könnten sie seinen (Jesu) Worten glauben (V. 45—47). Wie trefflich reiht sich hieran zuerst die höhnisch erstaunte Frage der Juden 7 15: »wie ist der da gelehrt, der doch nicht gelernt hat?« Während diese Frage an ihrer jetzigen Stelle in K. 7 nur dadurch im allgemeinen motiviert ist, dass Jesus im Tempel gelehrt hatte (7 14), hat sie im Anschlusse an K. 5 eine viel speziellere Motivierung dadurch, dass Jesus in 5 37—47 seinen schriftgelehrten Gegnern ein Nichtverstehen der heiligen Schriften vorgeworfen

und damit den Anspruch ausgedrückt hatte, er selbst verstehe die Schriften richtiger als sie. Freilich bedeutet das artikellose *γράμματα* 7 15 nicht direkt die heiligen Schriften, sondern im allgemeinen Gelehrsamkeit. Aber die Gelehrsamkeit der Juden bezog sich auf nichts anderes, als auf die heiligen Schriften. Nur kam es eben an dieser Stelle nicht darauf an, ein einfaches Kennen der heiligen Schriften, wie es auch Laien haben können, sondern ein gelehrtes Kennen derselben zu bezeichnen, wie es bei einem Nichtstudierten nicht zu erwarten ist. Auf diese höhnische Einrede der Juden 7 15 antwortet nun Jesus mit Wiederholung des Anspruches, welcher das eigentliche Thema seiner Rede in K. 5 gewesen war, nämlich dass seine Verkündigung nicht aus ihm selbst stamme, sondern aus Gott (V. 17; vgl. 5 19f. u. 30). Und für die Wahrheit dieser Anspruches beruft er sich einerseits mit Wiederaufnahme des Gedankens, welcher den Schluss seiner eben vorangehenden Beweisführung gebildet hatte, auf das Zeugnis derer, welchen es wirklich um die Erfüllung des göttlichen Willens zu thun ist (V. 16; vgl. 5 41ff.), andrerseits im Gegensatz zu dem Trachten nach menschlicher Ehre, welches er eben den Gegnern als Beweis ihres Mangels an wirklichem Interesse für den göttlichen Willen vorgeworfen hatte (5 44), auf sein eigenes Trachten danach, nicht die Ehre seiner Person, sondern die Ehre Gottes zu fördern (V. 18). In diesem Zusammenhange sind nun die folgenden Worte: »hat euch nicht Mose das Gesetz gegeben? und keiner von euch thut das Gesetz«, nicht mehr abrupt und unverständlich. Denn sie knüpfen an die vorangehende Erörterung, speziell an 5 45—47, an: was Jesus dort schon hervorgehohen hat, das wiederholt er jetzt, dass bei den Gegnern die notwendige Bedingung zur Anerkennung der göttlichen Herkunft seiner Verkündigung nicht vorhanden ist, indem ihnen ein wirkliches sittlich-religiöses Interesse für die Befolgung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung fehlt*). Dann erscheint aber auch der plötzliche Ueber-

*) Nicht richtig ist die Bemerkung Haupts, StKr. 1893, S. 237, dass in 5 45—47 Mose unter einem ganz anderen Gesichtspunkte herangezogen sei als in 7 19; dort handele es sich um sein Verheissungswort, an das zu glauben sei, hier um sein Gesetzeswort, das gehorsam zu erfüllen sei. Jesus kann bei seiner Berufung auf das Zeugnis des Mose 5 45—47 nicht an das Verheissungswort Dtn 18 15 von dem zu er-

gang zu der Frage: »was sucht ihr mich zu töten?« (V. 19b) und die weitere Bezugnahme auf die Heilungsgeschichte 5 1ff. nicht mehr abrupt. Denn diese Geschichte gehörte nicht der Vergangenheit an, sondern hatte eben jetzt stattgefunden. Die Erörterung Jesu über die Herkunft und Bedeutung seines Wirkens im allgemeinen 5 19ff. war veranlasst gewesen durch das Wort 5 17, mit dem Jesus speziell seine Sabbathhandlung gerechtfertigt hatte. So ist es ganz natürlich, dass er diese mit 7 16—18 abgeschlossene episodische Erörterung jetzt in 7 19—24 wieder ausmünden lässt in eine weitere Rechtfertigung seines Sabbathsthuns.

Lässt sich die durch die dargelegten Gründe gestützte, entschieden zur Förderung des Verständnisses von 7 15—24 dienende Hypothese, dass dieses Stück ursprünglich in Zusammenhang mit der Rede von K. 5 gestanden habe, widerlegen durch die Erwägung, dass es unbegreiflich wäre, wie ein Bearbeiter diesen guten Zusammenhang, wenn er wirklich ursprünglich bestanden hätte, nachträglich hätte zerstören können? *). Oder soll man, wenn man doch die Thatsache dieses ursprünglichen Zusammenhanges nicht bestreiten kann, die Erklärung für das Abgetrenntsein des jetzt in K. 7 stehenden Stückes in einem Zufalle suchen, durch den ein Textblatt unseres Evangeliums an eine verkehrte Stelle verlegt wurde? **). In Wahrheit ist die Auf-

---

weckenden Propheten gedacht haben. Denn dass dieses Verheissungswort sich auf den kommenden Messias beziehe, war eine Ueberzeugung gerade auch der jüdischen Zeitgenossen Jesu. Die Frage aber war, ob Jesus selbst dieser gemeinte Gottgesandte war. Diese Frage konnte durch die blosse Berufung auf das Weissagungswort nicht beantwortet werden. Jesus redet auch nicht blos von einem Worte des Mose, sondern von Mose und seinen Schriften im allgemeinen. Sein Sinn muss sein, dass die alttestamentliche Schriftoffenbarung im ganzen (V. 39) und so auch die Gesetzesoffenbarung des Mose richtig verstanden nicht gegen ihn zeuge, wie seine jüdischen Gegner urteilen, sondern vielmehr für ihn. Er sagt dies auf Grund seiner auch sonst bekundeten Gewissheit, dass die neue Offenbarung, als deren Träger er sich selbst wusste, mit der leitenden inneren Idee der alttestamentlichen Offenbarung in Einklang stand. Vgl. meine »Lehre Jesu« II, S. 365f.

*) So Haupt, StKr. 1893, S. 226.

**) Diese Hypothese hat Bertling, StKr. 1880, S. 351ff. auf-

lösung des in der Quelle vorhanden gewesenen Gedankenzusammenhanges in unserem Falle, und ebenso in weiteren Fällen, die wir später besprechen werden, durchaus nicht unbegreiflich, wenn man folgende zwei Voraussetzungen macht: erstens dass die Quelle im allgemeinen nicht geschichtliche Erzählungen, sondern Redestücke enthielt, Logia Jesu nach Art der Logia, welche in unserm ersten und dritten Evangelium mit dem Stoffe des Marcusevangeliums verbunden sind; zweitens dass der Evangelist bei seiner Arbeit die Quelle nicht in einem schriftlichen Exemplar vor Augen hatte, sondern sie gedächtnismässig auf Grund früheren Gelesen- oder Gehörthabens verwertete, ebenso wie die Synoptiker einander und andere Quellenschriften nach dem Gedächtnisse benutzt und wie die neutestamentlichen Schriftsteller das Alte Testament citiert haben. Bei Geltung dieser Voraussetzungen konnte es sehr leicht kommen, dass der bearbeitende Evangelist die einzelnen Redestücke der Quelle nicht richtig von einander abgrenzte. Der Umstand, dass in der Quelle eine Frage oder Bemerkung der Juden bezeichnet war, auf die Jesus weiter einging, konnte bei ihm die Vorstellung wecken, dass ein neues Redestück in einer neuen Situation beginne, während es sich im Sinne der Quelle nur um eine Zwischenfrage oder Zwischenbemerkung in demselben Redestücke handelte. Auch die blosse Thatsache, dass in der Quelle weitere Worte Jesu mit einem *εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς* oder einer ähnlichen Wendung eingeleitet waren, konnte zur Abtrennung dieser weiteren Worte den Anlass geben, während im Sinne der Quelle eine Weiterführung der vorangehenden Erörterung anhub. Viele Beispiele einer solchen Zerreissung ursprünglich zusammenhängender Stücke finden sich bei den Synoptikern, wo man immer den Einwand erheben könnte, ein Zusammenhang könne nicht ursprünglich bestanden haben, weil seine mutwillige Auflösung durch den bearbeitenden Evangelisten undenkbar sei, — wenn nicht der synoptische Parallelbericht

gestellt für das Stück 7 19—24, dessen ursprünglichen Ort er vor 5 17 annimmt (vgl. gegen ihn Waitz, StKr. 1881, S. 145ff.), und Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, S. 199ff. für das Stück 7 15—24, dem er, in wesentlichem Anschluss an meine Begründung, seinen ursprünglichen Platz hinter 5 47 anweist.

den Zusammenhang evident bewiese*). In unserem Falle des vierten Evangeliums werden die in der Quelle überlieferten Worte 7 15 den Evangelisten zu der Meinung veranlasst haben, dass ein neues Redestück beginne. Er erkannte nicht den ironischen Charakter der Frage der Juden und deshalb nicht ihr Veranlasstsein durch die Worte Jesu 5 37—47. Er erkannte auch nicht die innere Beziehung, welche zwischen den weiteren

*) Ein besonders deutliches, unserm johanneischen Falle analoges Beispiel bilden die Weherufe über die galiläischen Städte Mt 11 20—24, die an ihrer jetzigen Stelle zusammenhanglos stehen. Ihre zeitliche Verbindung mit den folgenden Worten Mt 11 25—30 ist durch das ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ V. 25 angezeigt. Aber inwiefern sich das ταῦτα V. 25 auf sie beziehen kann, ist nicht ersichtlich. Die Verwandtschaft von V. 22 (vgl. V. 24) mit Mt 10 15 zeugt für die ursprüngliche Zugehörigkeit der Weherufe zur Aussendungsrede Mt 10. Der Gedanke an das Strafgericht über die Verächter der Predigt seiner Sendboten (Mt 10 14f.) veranlasst Jesum, von dem Strafgerichte zu reden, das über die Verächter seines eigenen Wirkens kommen wird. Dass dies wirklich der ursprüngliche Zusammenhang ist, beweist der Parallelbericht Lc 10 10—16. Aus der Fortsetzung Lc 10 17—22 geht auch hervor, dass das Stück Mt 11 25—30 in eine viel spätere Situation hineingehört, nämlich in eine Rede Jesu bei der Rückkehr seiner Sendboten, und dass das räthselhafte ταῦτα Mt 11 25 seine ursprüngliche Beziehung hat auf Worte Jesu über das Gefeitsein seiner Jünger gegen alle feindlichen, schädlichen Mächte (Lc 10 18—20). — Zu vergleichen ist ferner das Abgesprengtsein des Stückes Lc 14 25—35 von Lc 12 49—53. Dem Gedanken nach schliesst sich Lc 14 26 aufs engste an 12 52f. an. Dass in der Quelle wirklich ein Zusammenhang der Stücke bestand, wird durch die Parallele Mt 10 34—39 bewiesen. Wie unmotiviert und zusammenhanglos sind ferner die Worte Lc 16 16. 17. 18! Auch wenn wir nicht die Parallelen des Mt. hätten, müssten wir urteilen, dass sie nicht an ihrer rechten Stelle stehen. Sie unterbrechen störend die Verbindung zwischen dem Spruche V. 15b und der Geschichte V. 19ff., welche diesen Spruch illustrieren soll. Die Parallelen des Mt. zeigen, dass sie in der That in andere Zusammenhänge gehören: V. 16 in die Rede über den Täufer (Mt 11 12f.), V. 17 und 18 in die Bergrede (Mt 5 18. 32). Andrerseits sprechen deutliche Anzeichen dafür, dass die Geschichte vom Pharisäer und Zöllner im Tempel Lc 18 10—14 ursprünglich mit dem Redestücke 16 14ff. in Verbindung stand und hier zwischen V. 15a u. b ihren Platz hatte? Sie bildet die Illustration zu dem Gedanken 16 15a, dass Gottes rechtfertigendes Urteil nicht immer in Einklang steht mit dem Urteil, das die Menschen über sich selbst fällen (vgl. den Begriff δικαιοῦν in 16 15 und 18 14).

Worten Jesu 7_{16-18} und den Gedanken der Rede von K. 5 besteht. Er verstand das Wort der Juden 7_{15} als Aeusserung einer wirklichen Bewunderung für die Gelehrsamkeit Jesu und sah in der Antwort Jesu die Erörterung eines durch diese Bewunderung veranlassten neuen Themas. Deshalb nahm er für dieses vermeintlich neue Redestück eine neue Situation in Jerusalem an, wo Jesus es zunächst nicht mit erklärten Gegnern, wie in K. 5, sondern mit anscheinend Wohlgesinnten zu thun hatte. Dass Jesus diese Leute im weiteren Vorlaufe des Redestückes dann doch als seine Feinde, ja Todfeinde, anredet, bereitete ihm hier ebenso wenig einen Anstoss wie später in dem Stücke 8_{30}ff. Vielmehr schien ihm gerade dies besonders bedeutsam zu sein, dass Jesus sich in den ihm freundlich scheinenden Jerusalemiten nicht täuschte, sondern sie von vornherein als die Gegner durchschaute, die ihn töten würden (vgl. 2_{24})*). Für die Auffassung des Evangelisten bezog sich die Frage Jesu 7_{19}b nicht auf jene v e r g a n g e n e Tötungsabsicht 5_{18}, sondern auf das f o r t d a u e r n d e l a t e n t e, darum von der Volksmenge nicht für existierend gehaltene (7_{20})**), aber von Jesus prophetisch erkannte Streben der Jerusalemiten, ihn umzubringen. Freilich die weiteren Worte 7_{21-24} nehmen dann deutlich Bezug auf jenen früheren Vorgang von 5_1ff. Dem Evangelisten ist aber die Abruptheit dieser Bezugnahme in der späteren Situation deshalb nicht bewusst geworden, weil er eben ein secundärer Nacherzähler war.

4. *Trennung zusammengehöriger Worte von Kap. 7 und Kap. 8.*

Im weiteren Verlaufe von K. 7 folgen einige Aussprüche Jesu: V. 28f. 33f. 37f., die nach der Darstellung des Evangelisten in verschiedenen Situationen gethan sind. Sie scheinen auch von ganz verschiedenen Thematen zu handeln. Zuerst sagt Jesus auf Anlass des Anstosses, den man an seiner notorischen irdischen Herkunft nimmt (V. 27), dass seine eigentliche, ihm selbst deutlich bewusste Herkunft doch eine ganz andere

*) S. oben S. 26f.

**) Gewiss ist dieser V. 20 nebst den Einleitungsworten von V. 21 ein Zusatz des Evangelisten zum Quellenbestande.

sei, als diejenige, welche man kenne (V. 28f.). Dann sagt er auf Anlass des Haftbefehles der jüdischen Hierarchen (V. 32), dass er in Kürze scheide und man ihn dann vergebens suchen werde (V. 33f.). An einem späteren Tage des Laubhüttenfestes ruft er die Dürstenden zu sich und verheisst ihnen ein unaufhörlich quellendes Wasser (V. 37f.). Nach Mitteilung des damaligen Volksgeredes über Jesus (V. 40—44) wird sodann die Verhandlung des Synedriums geschildert, als die Diener, die Jesum verhaften sollten, die Nichtvollziehung ihres Auftrages meldeten (V. 45—52). Auf diese Scene folgt unvermittelt, ohne Bezeichnung einer bestimmten neuen Situation, eine neue Rede Jesu 8_{12}ff*). Sie wird eingeleitet nur durch die Worte: *πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς*. Natürlich können unter diesen *αὐτοῖς* nicht die Synedriumsmitglieder oder -diener gemeint sein, von denen die letzte Geschichte handelte. Es muss wieder die jüdische Volksmenge gemeint sein, an die Jesus frühere Worte gerichtet hatte. D. h. die Einleitungsworte von 8_{12} sind so formuliert, als fehlte die Geschichte 7_{45-52} und als bedürfte es deshalb keiner besonderen Zurückführung in die Situation des vorangehenden Stückes 7_{37-44}. Das mag man zunächst eine saloppe Darstellungsweise des Evangelisten nennen. Aber es kommt nun die sehr bedeutsame Thatsache hinzu, dass die mit 8_{12} beginnende Rede Jesu ihrem Gedankeninhalte nach in engstem Zusammenhange mit jenen einzelnen Aussprüchen Jesu 7_{28}f. $_{33}$f. u. $_{37}$f. steht. Die Gedanken dieser Aussprüche von K. 7 werden in der Rede 8_{12}ff. nicht nur wieder aufgenommen, sondern auch bestimmt gedeutet und in Beziehung zu einander gesetzt.

Das Wort 8_{12}: »ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben«, ist eine Wiederaufnahme des Wortes 7_{37}f.: »wenn einer Durst hat, so komme er und trinke; wer an mich glaubt, von dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fliessen«. Unter zwei ver-

---

*) Die Ehebrecherinperikope 7_{53}—8_{11} ist als nicht zum ursprünglichen Bestande des Evangeliums gehörig ausser Betracht zu lassen. Käme sie in Betracht, so würde die Schwierigkeit, auf die aufmerksam zu machen ist, um nichts gemindert werden.

schiedenen Bildern bringt Jesus denselben Gedanken zum Ausdruck, dass er denjenigen, die sich ihm gläubig anschliessen, ein wahres Lebensheil darbietet. Ausgeführt wird dieser zuerst in bildlicher Form aufgestellte Gedanke im weiteren Verlaufe der Rede von K. 8, wo Jesus im Gegensatze dazu, dass man ohne Anschluss an ihn in seinen Sünden bleibt und dem Tode verfällt (8 21 u. 24), hervorhebt, dass diejenigen, welche seine Verkündigung aufnehmen, die freimachende ἀλήθεια und das ewige Leben gewinnen (8 31b—36. 51). Ebenso ist das Wort 8 14: »ich weiss, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe; ihr wisst nicht, woher ich komme oder wohin ich gehe«, eine Wiederaufnahme des Wortes 7 28f. Dem vorgeblichen, aber nur auf kreatürlichem Urteil beruhenden (8 15) Wissen der Juden um seine Herkunft stellt er sein wahres Wissen um seine Herkunft, um seinen Vater, der ihn ausgesandt hat und zu dem er zurückkehrt, gegenüber. Die bestimmte Erklärung darüber aber, welche andere, unbekannte Herkunft und welchen unbekannten Vater er denn für sich in Anspruch nimmt, giebt er dann in den Worten 8 23 u. 42ff., wo er der kreatürlichen Herkunft der Gegner seine höhere, überweltliche Herkunft, und ihrem Herstammen vom Teufel als ihrem Vater sein Herstammen von Gott als seinem Vater gegenüberstellt. Endlich ist das Wort 8 21: »ich gehe hin und ihr werdet mich suchen und werdet in eurer Sünde sterben; wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen«, eine Wiederaufnahme des Wortes 7 33f. Diese aus K. 7 aufgenommenen Gedanken sind hier in K. 8 in folgende Beziehung zu einander gesetzt. Das Wissen Jesu um seine Herkunft begründet die Glaubwürdigkeit seines Ausspruches über seine Heilsbedeutung (8 12—14). Aus der Thatsache aber, dass er bald fortgeht und man ihn dann vergebens suchen wird, folgt wegen seiner Heilsbedeutung, dass die jetzt ungläubig Bleibenden dann in ihrer Sünde sterben werden (8 21. 24). Der Hinweis auf sein baldiges Scheiden zweckt also ab auf die Ermahnung, jetzt, wo er noch da ist, von dem Heile Gebrauch zu machen, das er wegen seiner Herkunft von Gott darzubieten vermag.

Berücksichtigt man diesen Zusammenhang der Gedanken von 7 28f. 33f. 37f. mit einander und mit der Rede 8 12ff., so kann man die in der Darstellung unseres Evangeliums vorliegende

Trennung jener Aussprüche 7 28f. 33f. 37f. von einander und von der Rede 8 12ff. nicht für natürlich und ursprünglich halten. Im Bewusstsein des ursprünglichen Autors müssen jene Aussprüche schon von vornherein die Beziehung zu einander gehabt haben, die jetzt aus der Rede 8 12ff. erhellt. So verfährt aber kein Redner und kein Schriftsteller, dass er Gedanken, die er in eine begründende und erklärende Beziehung zu einander bringen will, künstlich von einander trennt und auf verschiedene Situationen verteilt. Er würde dadurch den Zusammenhang unkenntlich machen, den er gerade kundgeben will. Man muss die Trennung auf einen secundären Referenten zurückführen, dem der ursprünglich gedachte Zusammenhang nicht bewusst war. Wir haben hier also wieder ein Anzeichen dafür, dass unser Evangelist eine ältere Ueberlieferung bearbeitet hat. In dieser müssen die Aussprüche 7 28f. 33f. 37f. und die Rede 8 12ff. einer und derselben Situation angehört haben. Die Scene 7 45—52, die schon eingeleitet wird durch 7 32, kann nicht in der Quelle gestanden haben. Dann ist also auch die unvermittelte Zurückbeziehung der Einleitungsworte 8 12a auf die Situation von 7 37ff. ohne Rücksicht auf den inzwischen stattgehabten Scenenwechsel nicht blos eine saloppe Schreibweise des Evangelisten, sondern veranlasst durch seine Quelle. Dass ein weiteres Anzeichen der Quellenbenutzung in 7 39 vorliegt, sahen wir oben (S. 63f.).

Wie ist denn aber der Evangelist zur Auflösung des einheitlichen Redezusammenhanges seiner Quelle gekommen? Gerade so, wie zur Ablösung des Stückes 7 15—24 von der Rede 5 17—47. Er wurde durch die in der Quelle bezeichneten Urteile des Volkes über Jesus 7 40—43 zu der Annahme verleitet, dass mit den folgenden Worten 8 12ff. ein neues, selbständiges Redestück beginne. Der Umstand, dass hier das neue Bild vom Lichte einsetzte, bestärkte ihn in dieser Annahme. Waren aber die ursprünglichen Anfangsglieder der Rede, die Aussprüche 7 28f. 33f. 37f., nicht mehr in ihrem Zusammenhang mit der Fortsetzung 8 12ff. erfasst, so erhellte auch nicht mehr ihr Zusammenhang mit einander, der erst in dieser Fortsetzung zur klaren Darstellung kommt. So schien es also berechtigt, diese Anfangsglieder, die in der Quelle durch Zwischenbemerkungen der

Juden getrennt gewesen sein mögen, als unabhängig von einander zu betrachten *).

5. *Ablösung des Stückes 12 44—50 von 12 35 u. 36a.*

Ein weiterer eigentümlicher Fall liegt vor am Schlusse von K. 12. Die bis V. 36a reichende Rede Jesu wird in V. 36b mit der Bemerkung abgeschlossen, dass Jesus fortgegangen sei und sich verborgen habe. Es folgt in V. 37—43 eine Betrachtung des Evangelisten über den Unglauben, den die Juden Jesu gegenüber trotz seiner vielen Wunder bewahrten. Hieran schliessen sich, eingeleitet nur durch die Formel: »Jesus aber rief und sprach«, noch weitere Worte Jesu, in denen er sich als Licht der Welt bezeichnet und die Bedeutung des Glaubens an ihn, den Träger einer von Gott aufgetragenen Verkündigung, hervorhebt (V. 44—50). Diese keiner bestimmten neuen Situation zugewiesene Schlussrede Jesu erscheint zunächst wie ein seltsamer Nachtrag, nachdem in V. 36b schon der Abschluss des öffentlichen Redens Jesu bezeichnet und dann die zusammenfassende Beurteilung des Erfolges seiner Wirksamkeit gegeben ist. Gewöhnlich verbinden die Erklärer diese Worte Jesu eng mit dem Rückblicke des Evangelisten V. 37—43: es werde nicht eine nochmalige einzelne Rede Jesu mitgeteilt, sondern »ein Summarium der Predigtweise Christi überhaupt« **). So

---

*) Aus den Synoptikern ist zu vergleichen, wie Lucas die Strafrede gegen die Pharisäer 11 39ff. in die neue Situation eines Gastmahls legt (11 37f.), während sie sich in der Quelle gewiss unmittelbar an die durch den Vorwurf 11 15 veranlasste Rede 11 17—36 anschloss. Das Bildwort V. 34—36 von dem Auge als der Leuchte des ganzen Körpers, die nicht dunkel sein darf, wird in der Quelle die Einleitung dazu gewesen sein, dass Jesus in der folgenden Strafrede, wie die Parallele bei Mt. zeigt, die Pharisäer als die geistig blinden hinstellen wollte (Mt 23 16. 17. 19. 24. 26). Ferner ist zu vergleichen, wie nach der Parusierede Lc 17 22—37 mit Lc 18 1 anscheinend ein neues Stück über das neue Thema vom anhaltenden Beten beginnt, während dann doch aus 18 7f. erhellt, dass speziell das Bitten um das bei der Parusie anbrechende Heil gemeint ist, dass also in der Quelle dieser Abschnitt 18 1—8 noch die Fortsetzung der voranstehenden Parusierede bildete.

**) O. Holtzmann, Das Johannesevang., S. 105; vgl. B. Weiss und H. Holtzmann z. d. St. und Haupt, StKr. 1893, S. 235f.

mag unser Evangelist in der That diese Schlussrede aufgefasst haben. Aber dabei bleibt denn doch die Art, wie diese Zusammenfassung der leitenden Gedanken früherer Reden Jesu eingeführt ist, höchst auffallend. Jene Einleitungsworte V. 44a lauten eben nicht so, als würde eine Rekapitulation früherer Reden, sondern als würde eine einzelne neue Aussage Jesu gegeben. Nur fragt man, wo die Situation für diese neue Einzelrede sein soll und wer als ihre Hörer gemeint sind.

Dieser auffallende Sachverhalt tritt dann in eine veränderte Beleuchtung, wenn man berücksichtigt, dass die Worte Jesu V. 44ff. inhaltlich in engstem Zusammenhang mit dem Schlusse der vorangehenden Rede Jesu stehen. Es handelt sich keineswegs blos um eine abstrakte Möglichkeit, 12 44 gleich an 12 36 anzuschliessen; sondern in V. 44ff. ist die natürliche, ja man kann sagen: notwendige Fortsetzung des Gedankens von V. 35f. gegeben. In V. 35 und 36a hat Jesus die bildliche Ermahnung ausgesprochen, die kurze Zeit, wo noch das Licht vorhanden ist, zum Gehen zu benutzen, um nicht von der Finsternis überfallen zu werden. Eine bestimmte Deutung ist hier dem Bilde noch nicht gegeben. Aber diese Deutung folgt in V. 46: »ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe«. Der Zusammenhang zwischen dieser Deutung und der vorangehenden bildlichen Aussage ist ein ebenso enger, wie der Zusammenhang von 6 35 mit den bildlichen Worten 6 32f. oder wie der von 10 7—9 mit dem Gleichnisse 10 1—5. Indem aber Jesus sich selbst als das gemeinte Licht hinstellen und demgemäss den Glauben an sich selbst fordern will, liegt ihm doch daran, nachdrücklich hervorzuheben, dass solcher Glaube in Wahrheit nicht ihm, sondern Gott gilt. Er selbst beansprucht nur als Vertreter Gottes, als Träger einer von Gott aufgetragenen Verkündigung den Glauben. Diesen Gedanken schickt Jesus also in V. 44f. der in V. 46 gegebenen Deutung des Bildes von V. 35f. voran und ihn führt er in V. 47—50 noch weiter aus. Erkennt man diesen inhaltlichen Zusammenhang von V. 44ff. mit V. 35f., so erscheint nicht mehr diese Rede V. 44ff. als ein seltsamer, unmotivierter Nachtrag, sondern die voranstehende Betrachtung des Evangelisten V. 36b—43 erscheint als ein störender Einschub, durch den der Evangelist das einheitliche Redestück seiner Quelle

unterbrochen hat. Damit ist zugleich das Räthsel gelöst, weshalb in den Einleitungsworten von V. 44 keine bestimmte neue Situation für den Ausruf Jesu bezeichnet ist. In der Quelle handelte es sich nicht um eine neue Scene. Unser Evangelist aber ist in dieser Einleitung V. 44a seiner Quelle gefolgt, trotzdem er durch die Bemerkung V. 36b die Scene des voranstehenden Redestückes abgeschlossen hatte.

Aber, so wendet man ein, es »wäre unerklärlich, warum der Bearbeiter mitten in die einheitliche Rede Jesu, die er vor sich hatte, das heterogene Stück V. 36b—43 eingeschoben hätte, während es ihm doch frei stand, dasselbe nach dem Schluss der ganzen Rede zu geben« *). Auf diesen Einwand ist zu antworten, dass der Anlass, der den Evangelisten hier zur Unterbrechung der ursprünglich zusammenhängenden Rede führte, gewiss analog war dem, der ihn zur Abtrennung der Rede 8 12ff. von den Worten 7 37f. verleitete. In der Quelle wird hinter 12 36a eine Bemerkung über das Verhalten der Juden den Worten Jesu gegenüber gestanden haben. Diese Bemerkung veranlasste den Evangelisten zu der Annahme, dass die Rede Jesu abgeschlossen sei, weil er wegen der zunächst folgenden Worte V. 44f. die enge Zusammengehörigkeit von V. 46 mit dem Bildworte V. 35 und 36a übersah. Es lässt sich noch etwas Genaueres über den Inhalt jener Bemerkung vermuten. Sie muss von ähnlicher Art gewesen sein, wie die nach dem Bildworte von der Thür zur Schafhürde stehende Bemerkung 10 6: »jene aber verstanden nicht, was es war, das er ihnen sagte«. Es muss irgendwie in ihr ausgedrückt gewesen sein, dass den zuhörenden Juden der Sinn des Bildwortes Jesu, d. i. er selbst als der im Bildworte Gemeinte, verborgen war. Hierin lag nach der Quelle das Motiv für Jesus, mit erhobener Stimme (ἔκραξεν V. 44) nun deutlich sich selbst als das gemeinte Licht zu proklamieren. Der Evangelist aber missverstand diese Bemerkung dahin, dass Jesus damals in äusserlichem Sinne sich vor den Juden verborgen hätte (V. 36b). Und er erweiterte die Angabe der Quelle über die Verschlossenheit der Juden den damaligen Worten Jesu gegenüber zu seiner Betrachtung über den Unglauben der Juden im allgemeinen der Wirksamkeit

---

*) Haupt a. a. O., S. 235.

Jesu, d. i. im Sinne des Evangelisten: der Wunderwirksamkeit Jesu gegenüber.

6. *Störung des Zusammenhanges im Abschnitte 13 12—20.*

Ein Fall, in dem sich die Zuthat des bearbeitenden Evangelisten besonders deutlich von dem Quellenbestande abhebt, liegt dann vor in 13 17—19. Jesus hat an die Fusswaschung die Mahnung an seine Jünger geschlossen, dass sie nach seinem Vorbilde einander das thun sollen, was er ihnen gethan hat (V. 12—15). Ein Knecht ist nicht grösser als sein Herr. Wo er, ihr Herr, jene Dienstleistung an ihnen vollzogen hat, dürfen sie als seine Jünger sich nicht für zu gut zu solchem herablassenden Dienen halten (V. 16). Wenn sie dies wissen, wie er es ihnen eben jetzt durch sein Beispiel und Wort kundgemacht hat, so sind sie glückselig, falls sie es thun (V. 17). Dieser Glückseligpreisung werden zunächst folgende Worte angefügt: »nicht von euch allen rede ich; ich weiss, welche ich auserwählt habe; aber es muss das Schriftwort erfüllt werden: der mit mir das Brot isst, hat gegen mich seine Ferse erhoben; jetzt sage ich es euch, bevor es eintritt, damit ihr, wenn es eingetreten ist, glaubet, dass ich es bin« (V. 18f.). Diese Worte sollen offenbar hervorheben, dass die an die Jünger im allgemeinen gerichtete Zusage der Glückseligkeit dem Verräter, den Jesus als solchen kannte, nicht gilt. Auf diese Worte folgt endlich der Ausspruch: »wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer aufnimmt, wen ich senden werde, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat« (V. 20). Die völlige Isoliertheit dieses letzten Ausspruches springt ins Auge: mit den Worten über den Verräter lässt er sich nicht in Verbindung bringen. Einige Erklärer haben ihn deshalb für ein Glossem erklärt, bringen auf diese Weise aber nur eine neue Schwierigkeit an die Stelle der beseitigten: denn die Einsetzung dieses Glossems an diesem Orte wäre unbegreiflich. Andere Erklärer haben erkannt, dass V. 20 über die Worte V. 18 und 19 weg an V. 17 anzuknüpfen ist*). In der That ergiebt sich dann ein trefflicher Gedankenzusammenhang zwischen

---

*) Vgl. B. Weiss zur St.

der Erörterung V. 12—17 und der Aussage V. 20. An die durch sein Vorbild begründete Ermahnung der Jünger zur Dienstleistung unter einander schliesst Jesus die Zusage der Glückseligkeit, wenn sie seine Ermahnung befolgen, und er begründet dann diese Zusage durch Hervorhebung des absoluten Wertes, welcher einem solchen Handeln beiwohnt. Aber wie konnte der Autor diesen Gedankenzusammenhang, wenn er ihm bewusst war, durch die Zwischenstellung jener ganz andersartigen Erörterung so zerreissen, dass die ursprüngliche Beziehung des letzten Gliedes dieses Zusammenhanges bei einfachem Lesen und Hören gar nicht mehr bemerkt werden kann?

Aber nicht nur ist V. 20 durch die Zwischensätze V. 18f. losgelöst von seiner natürlichen Verbindung mit V. 17; sondern auch diese Zwischensätze passen nicht richtig dahin, wo sie stehen. Die Aussage Jesu, dass er den Verräter in seinem Jüngerkreise sehr wohl kennt, ist veranlasst durch die Glückseligpreisung der Jünger V. 17, der eine Einschränkung mit Bezug auf den Verräter gegeben werden soll: »nicht von euch allen rede ich«. Aber glückselig gepriesen sind die Jünger in V. 17 doch nur unter der Bedingung, dass sie die Ermahnung Jesu zur wechselseitigen Dienstleistung befolgen. In der Zusammenfassung mit dieser Bedingung bietet die Glückseligpreisung durchaus keinen natürlichen Anlass dazu, den Verräter besonders auszunehmen. Nur wenn man diese Bedingung nicht berücksichtigt, scheint die Ausnahme gemacht werden zu müssen. Die Worte über den Verräter V. 18f. sind also veranlasst durch eine unvollständige Auffassung des Gedankens von V. 17. Eine solche ist aber nicht Jesu selbst zuzutrauen oder dem Autor, der die Worte V. 17 ursprünglich konzipierte, sondern nur einem Späteren, der sie reproduzierte und dabei ihren Gedanken nicht vollständig nachdachte. In der ursprünglichen Ueberlieferung muss sich V. 20 gleich an V. 17 angeschlossen haben. Der bearbeitende Evangelist meinte der Seligpreisung der Jünger eine analoge Einschränkung mit Bezug auf den Verräter zufügen zu müssen, wie sie am Schlusse von V. 10 steht. Eben weil er der secundär Reproduzierende war, wurde ihm weder bewusst, dass es für die hypothetische Seligpreisung keiner solchen Einschränkung bedurfte, noch dass durch die Einfügung

der Worte über den Verräter der Ausspruch V. 20 zusammenhanglos und unverständlich wurde *).

7. *Verschiebung in der Abschiedsrede Kap. 13—16.*

Im weiteren Verlaufe der Abschiedsrede K. 13—16 weisen gewisse Spuren deutlich darauf hin, dass der uns vorliegende Aufbau dieser Rede nicht der ursprüngliche ist **). Auch diese Verschiebung findet ihre einfache Erklärung durch die Hypothese, dass der vierte Evangelist die grossen Redestücke in seinem Evangelium auf Grund einer älteren Ueberlieferung gegeben hat.

Der Schluss von K. 14 ist so gestaltet, als würde hier schon der Abschluss der Ansprache Jesu an seine Jünger erreicht. Nicht nur der letzte Satz in 14_{31}, die Aufforderung aufzustehen und fortzugehen, macht den Eindruck solches Abschlusses. Sondern schon von 14_{25} an tragen die Worte den speziellen Stempel des letzten Abschieds. Jesus blickt zurück auf das, was er seinen Jüngern bisher als unter ihnen weilender gesagt hat (V. 25). Hinfort wird nicht mehr er selbst, sondern an seiner Stelle der vom Vater gesandte heilige Geist sie lehren (V. 26). Der Friedensgruss, mit dem er von ihnen Abschied nimmt, bezeichnet sein Vermächtnis an sie: er hinterlässt ihnen den Frieden, den er selbst besitzt (V. 27a). So fordert er sie auf, nun bei seinem Scheiden nicht zu verzagen, sondern sich vielmehr zu freuen, weil er zum Vater heimgeht (V. 27b—29). Jetzt wird er nicht mehr Vieles mit ihnen reden; denn der

---

*) Die Einwendung Haupts a. a. O., S. 224, dass ein späterer Bearbeiter die Worte V. 18f. doch nicht gerade an diese Stelle, wo sie den Zusammenhang von V. 20 mit V. 17 unterbrechen, gesetzt haben würde, da sie ebenso leicht hinter V. 20 stehen könnten, verstehe ich nicht. Es handelt sich doch in V. 18f. speziell um eine Einschränkung der Glückseligpreisung der Zwölfe V. 17, die scheinbar auf den Verräter nicht passte. Wie hätte diese Einschränkung hinter V. 20 stehen können, wo Jesus nicht einmal mehr in der zweiten Person die Zwölfe anredet?

**) Auf diese Anzeichen hingewiesen zu haben ist das Verdienst von Fr. Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, S. 168ff., und B. W. Bacon, The displacement of John XIV in: Journal of the society for biblical literature, 1894, p. 64ff.

Fürst der Welt kommt heran, um seinen Gehorsam gegen den Vater auf die letzte Probe zu stellen (V. 30 und 31a). Indem er diesem unmittelbar bevorstehenden Kampfe mit dem Fürsten der Welt seinerseits entgegengehen will, fordert er seine Jünger zum Aufbruche auf (V. 31b). Man sollte meinen, dass hiermit die an die Jünger gerichteten Worte beendet seien und nur noch das stehend gesprochene Gebet K. 17 seinen Platz finde. Nach der uns vorliegenden Darstellung aber nimmt die Rede Jesu einfach ihren weiteren Fortgang, und zwar ohne irgendwelchen vermittelnden Uebergang, wie er etwa durch die Formel: *πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν* (vgl. 8 12. 21) hätte gegeben sein können. Der anscheinende Schluss der Rede steht also in der Mitte derselben.

Zu dieser auffallenden Thatsache kommt die folgende hinzu. In 16 5 sagt Jesus seinen Jüngern, er gehe jetzt weg zu dem, der ihn gesandt hat; doch keiner von ihnen frage ihn: wohin gehest du? Die Betrübnis über dieses sein Wort, dass er jetzt von ihnen scheide, habe sie so benommen, dass sie sich nicht von ihm sagen liessen, wohin er weggehe: nämlich nicht an eine Stätte, wo er zu ihrem Unheile wahrhaft von ihnen getrennt sein wird, sondern in ewiges Leben und himmlische Herrlichkeit, von wo aus er ihnen den heiligen Geist als Beistand senden und nach kurzem selbst wieder in Gemeinschaft mit ihnen treten wird (V. 7—16). Aber vorher in 13 36 hat doch Petrus schon die bestimmte Frage gestellt: »Herr, wohin gehest du?« Jesus hat darauf von den Wohnungen in seines Vaters Hause geredet; dorthin gehe er und werde er später auch seine Jünger zu sich holen (14 1—4). Thomas hat dann noch einmal geäussert, dass sie nicht verstehen, wohin er gehe und welchen Weg sie gehen sollen, um eben dorthin zu gelangen (14 5). Hierauf hat Jesus sich selbst als den Weg hingestellt, durch den sie zum Vater gelangen (14 6). Diese ganze vorangegangene Erörterung der Frage nach dem Wohin des Wegganges Jesu wird jetzt in 16 5 ignoriert. Diese Ignorierung ist nicht natürlich.

Beide auffallende Thatsachen drängen auf die Schlussfolgerung hin, dass eine Verschiebung der ursprünglichen Anordnung dieser Abschiedsrede stattgefunden hat: dass der Abschnitt 14 25—31 ursprünglich wirklich den Schluss dieser Rede unmittelbar vor dem Gebete K. 17 bildete und dass K. 15 und 16

ihren ursprünglichen Platz vor der Erörterung über das Wohin des Wegganges Jesu, d. h. vor der Frage des Petrus 13_{36} hatten. Aber wo innerhalb des vorangehenden Bestandes von K. 13 könnte dieser Platz gelegen haben? Spitta und Bacon haben beide ihn bei dem Haupteinschnitte gesucht, den der Evangelist vorher macht, d. h. bei der Episode 13_{21-30}. Spitta stellt K. 15 und 16 nach 13_{30} ein, Bacon nach 13_{20}. Aber dies scheint mir nicht richtig. Wie es sich auch mit der Episode 13_{21-30} verhalte, jedenfalls findet die durch die Fusswaschung eingeleitete Ermahnung Jesu 13_{13-20}, dass die Jünger einander solche Liebesdienste erweisen sollen, wie er selbst sie ihnen erwiesen hat, noch ihre Fortsetzung in 13_{31-35}. Nur scheinbar wird mit 13_{31} ein neues Thema angeschlagen. Thatsächlich ist die Aeusserung Jesu V. 31—33 über seine Verherrlichung und seinen unmittelbar bevorstehenden Weggang dem Thema jener Ermahnung, das in V. 34f. wieder deutlich hervortritt, ganz untergeordnet. Bisher hatte Jesus in V. 12—20 noch nicht von seinem Scheiden geredet. Indem er dies jetzt in V. 31—33 thut, giebt er seinem Liebesgebote die Bedeutung eines Abschiedsgebotes, einer Verfügung für das Verhalten seiner Jünger in der zukünftigen Zeit ihres Alleinseins. Dieser Zusammenhang von 13_{31-35} mit 13_{1-20} muss festgehalten werden. Dann bleibt also nur die Möglichkeit, dass K. 15 und 16 zwischen dem Liebesgebote 13_{34}f. und der Petrusfrage 13_{36} standen. Dass hier in der That ihr ursprünglicher Platz war, bewährt sich daran, dass sich bei dieser Annahme ein fester Zusammenschluss der Glieder der Rede und ein trefflicher einheitlicher Gedankenfortschritt der Rede ergiebt.

Der Abschnitt 15_{1-17} schliesst sich aufs engste mit dem Liebesgebote 13_{34}f. zusammen. Denn er zielt ab auf eine Einschärfung und Auslegung dieses Liebesgebotes (15_{12-17}). Das Bild vom Weinstock, mit dem er beginnt (15_{1}ff.), soll die innere Gemeinschaft der Jünger mit dem Herrn nicht nur im allgemeinen als eine schon bestehende und weiterhin bleibende veranschaulichen, sondern soll speziell die Wechselbeziehung zwischen dieser Gemeinschaft und dem Fruchtbringen der Jünger darlegen: von dem Fruchtbringen hängt der Fortbestand der Gemeinschaft ab (V. 2); andrerseits ist der Fortbestand dieser Gemeinschaft die Bedingung für ein weiteres Fruchtbringen

(V. 4—6). Das Fruchtbringen der Jünger aber in solcher Gemeinschaft mit dem Herrn ist die Bewahrung seiner Worte, seiner Gebote (V. 7—10). Und sein Gebot ist das Liebesgebot (V. 12—17). Hat Jesus bisher die Art der von den Jüngern geforderten Liebe nur kurz und allgemein dahin bezeichnet, dass sie einander lieben sollen, wie er sie geliebt hat, so zeichnet er hier nun genauer die intensive Art dieser seiner vorbildlichen Liebe, ihren aufopfernden, mitteilenden, zuvorkommenden Charakter (V. 13—16). Damit hat die durch die Fusswaschung eingeleitete Forderung ihre höchste Auslegung gefunden. Ist nicht diese Gedankenreihe von 15_{1-17} die natürliche Fortsetzung der Gedanken von $13_{1-20.\ 31-35}$? Welch eine bedeutsame Steigerung liegt darin, dass nachdem Jesus in V. 31—35 das Liebesgebot als das Abschiedsgebot bei seinem jetzt bevorstehenden Scheiden bezeichnet hat, er nun in 15_{1}ff. die Erfüllung dieses Gebotes als der Bedingung und Bewährung der fortdauernden Gemeinschaft mit ihm hinstellt! Seine Jünger sollen Liebe üben nicht nur in Erinnerung an das, was er bisher ihnen erwiesen hat, sondern gemäss ihrer bleibenden lebendigen Gemeinschaft mit ihm. Wenn man den Abschnitt 15_{1-17} an seiner jetzigen Stelle in unserem Evangelium auffasst, so muss man erklären, dass Jesus hier in einem zweiten Gange seiner Rede wieder zurückgegriffen habe auf das Liebesgebot, welches er am Beginne des ersten Ganges der Rede aufgestellt hatte und von dem er dann schon zur Erörterung anderer Themata übergegangen war. Allerdings ist ein solches Zurückgreifen an sich möglich. Aber sehr viel einfacher und klarer ist doch der Gedankenfortschritt, wenn man in 15_{1-17} nicht ein späteres Zurückgreifen auf jenes frühere Thema, sondern die ursprüngliche Fortsetzung dieses Themas sehen kann. Dann ist mit dem kurz zusammenfassenden Worte 15_{17} der Abschluss des ganzen ersten, paränetischen Teiles der Rede gegeben. Der folgende Hinweis auf den Hass und die Verfolgung, welche die Jünger seitens der Welt erfahren werden (15_{18}—16_{4}), bildet darauf den sehr passenden Beginn des zweiten, tröstenden und verheissenden Teiles der Rede.

Trefflich schliessen sich aber auch das Gespräch mit Petrus 13_{36-38} und die weitere Rede 14_{1}ff. an den Schluss von K. 16 an. Die Jünger sind durch die tröstlichen Zusagen des Herrn

16_{7-28} so gehoben worden, dass sie seine Worte als göttliche Offenbarung schon klar zu verstehen versichern (V. 29 f.). In Wirklichkeit freilich ahnen sie noch gar nicht, in welcher schrecklichen Form das Scheiden Jesu vor sich gehen wird. So zieht Jesus nun auch den Fortbestand ihres Glaubens in Zweifel und sagt ihnen voraus, dass sie in unmittelbar bevorstehender Stunde alle fliehen und ihn allein lassen würden (V. 31 f.). Was er ihnen bisher gesagt hat, hat darauf abgezweckt, ihnen unter der Drangsal in der Welt Frieden und Mut zu geben (V. 33). An diese Worte Jesu, speziell an die, dass sie alle ihn im Stiche lassen würden, knüpft dann Petrus an: er will wissen, wohin Jesus geht, um wenigstens seinerseits ihm zu folgen, selbst wenn er sein Leben für ihn lassen müsste (13_{36}f.). Da sagt ihm Jesus sein Verleugnen voraus (V. 38). Aber er will seine Jünger jetzt nicht schrecken, sondern stärken und getrost machen. So setzt er nach diesem Zwischengespräche mit Petrus seinen Zuspruch von 16_{32} fort in der Aufforderung zum Mute 14_{1}. Seine Aufforderung zum Vertrauen 14_{1b} steht noch in engem Bezug zu ihrer Versicherung 16_{30}. Hat er den Fortbestand ihres Glaubens in Frage gestellt (16_{31}f.), so wünscht er doch freilich, dass sie solchen Glauben haben und festhalten sollen. Uud wie er in 16_{33} gesagt hat, wenn ihn seine Jünger verliessen, so sei er doch nicht wirklich allein, weil der Vater bei ihm sei, so fordert er sie jetzt auf zum gläubigen Vertrauen auf sie beide, die zusammenstehen: auf Gott und auf ihn selbst. Was er dann in 14_{2-4} von dem Hause des Vaters sagt, in das er vorangeht und später seine Jünger zu sich holen wird, ist einerseits noch eine Antwort auf die Frage des Petrus 13_{36a}, andrerseits zugleich eine Fortsetzung der tröstenden Verheissungsrede 16_{7-28}. Um sie über sein Scheiden zu trösten, hat er zu ihnen von dem geredet, was er gerade als der Geschiedene weiter für sie thun wird. Er wird ihnen den heiligen Geist als Anwalt und Wegleiter senden (16_{7-15}). Und er selbst wird nach kurzer Zeit der Trennung und Trauer wieder als Gegenwärtiger von ihnen geschaut werden und dann werden sie dauernde Freude und volle Erhörung aller ihrer Bitten gewinnen (16_{16-28}). An diese Verheissung reiht er nun, nach dem episodischen Gespräche 16_{29-33} und 13_{36-38} die weitere Zusage, dass er dereinst sie in die himmlischen Wohnstätten

zu sich nehmen wird (14_{2-4}). Es ist ein natürlicher Gedankenfortschritt, dass er zuerst von dem spricht, was die Zeit ihres irdischen Weiterlebens nach seinem Fortgange betrifft, und dann von dem, was den Abschluss ihres Erdenlebens bilden wird.

Bei der Hypothese, dass in der Quelle der Abschnitt K. 15 und 16 seinen Platz vor 13_{36} hatte, ist es endlich auch durchaus verständlich, wie die Verschiebung dieser ursprünglichen Ordnung der Abschiedsrede entstanden ist. Spitta, der meiner Quellenhypothese nicht beipflichtet, erklärt die Verschiebung daraus, dass die losen Einzelblätter der Originalniederschrift des Evangeliums in Unordnung geraten seien*). Natürlich konnte eine solche Unordnung gerade so in den Blättern der Quellenschrift eintreten, die der Evangelist bearbeitete, wie in den Blättern des Evangeliums, das ein Späterer abschrieb. Aber viel wahrscheinlicher ist folgende Erklärung, die für Spitta deshalb nicht in Betracht kommt, weil er den Abschnitt K. 15 und 16 schon hinter 13_{30} einsetzt, die aber unmittelbar einleuchtend wird, wenn man dem Abschnitte seine Stelle hinter 13_{35} anweist. Der Evangelist, der, wie ich oben bereits bemerkte, die Quelle nicht nach einem vorliegenden schriftlichen Exemplar, sondern nach dem Gedächtnis bearbeitet haben wird, hat in der Aussage Jesu 13_{33}, dass er an einen Ort weggehe, wohin seine Jünger nicht kommen könnten, den Anlass zur Anfügung der Petrusfrage, wohin er weggehe (V. 36), gefunden. Er erkannte zwar, dass das Liebesgebot V. 34f. noch mit der an die Fusswaschung geknüpften Mahnung V. 12—20 zusammenhänge. Deshalb liess er auf V. 33 zunächst noch dieses Liebesgebot folgen. Aber ihm war nicht mehr der innere Zusammenhang der durch das Bild vom Weinstock eingeleiteten Erörterung 15_{1-17} mit jener Ermahnung 13_{12-20} und dem Liebesgebote V. 34f. bewusst. Ihm schien mit diesem Bilde vom Weinstock ein neuer Redeabschnitt zu beginnen. Sehr passend aber schien es ihm, dass sich jene Petrusfrage gleich an die erstmalige Erwähnung des Wegganges Jesu anreihte. Mit der Petrusfrage aber hing die Erörterung 13_{36b-38} und 14_{1}ff. eng zusammen. So hat der Evangelist

*) A. a. O. S. 182ff.

nun an sie den ganzen Abschnitt der Rede angeschlossen, der in der Quelle ihr folgte. Hinterher hat er dann das ausgefallene Stück, das mit dem anscheinend neuen Thema 15 1ff. einsetzte, als zweiten Redegang wiedergegeben.

Kap. 3.

Untersuchung des Quellenbestandes.

A. Grundsätze für das Aufsuchen der Quellenstücke.

Im Vorangehenden ist dargelegt, dass viele Symptome für das Benutztsein einer älteren Ueberlieferung im vierten Evangelium, speziell in den grossen Redestücken, zeugen. Auffällige Schwierigkeiten verschiedener Art finden ihre natürliche Lösung durch die Quellenhypothese.

Ist die Richtigkeit dieser Hypothese zunächst an mehreren einzelnen Stellen erkannt, so ergiebt sich die weitere Aufgabe, das ganze Evangelium mit Bezug auf diese Quelle zu untersuchen. Es ist zu fragen, wieweit die aus der Quelle stammenden Stücke reichen, wieweit sie sich von den Zuthaten des bearbeitenden Evangelisten abgrenzen lassen.

Wir sind für die Beantwortung dieser Frage nicht blos auf vage Vermutungen angewiesen. Schon aus den bisher in Betracht gezogenen Abschnitten des Evangeliums, an denen sich das Bearbeitetsein der Quelle zeigt, lässt sich eine Erkenntnis des allgemeinen Charakters und der Anschauungsweise einerseits der Quelle, andrerseits der selbständigen Zuthaten des Evangelisten entnehmen. Gemäss dieser Erkenntnis ist nun bei anderen Abschnitten des Evangeliums zu fragen, ob sie die Art der Quelle oder die des Evangelisten an sich tragen. Dazu kommt, dass noch an zahlreichen weiteren Stellen des Evangeliums analoge Unebenheiten der Darstellung und

Störungen des rechten Zusammenhanges vorliegen, wie die bisher betrachteten. Diese Fälle, die zur Bestätigung unserer Quellenhypothese dienen, sind die wichtigsten Spuren, die den Umfang des Benutztseins der Quelle erkennen lassen.

Für die Entscheidung darüber, ob ein Stück der Quelle oder dem Evangelisten zuzuweisen ist, darf die Rücksicht auf die Glaubwürdigkeit und den Wert des betreffenden Stückes nicht massgebend sein. Freilich hat der Bericht der Quelle schon als der ältere das Vorurteil für sich, der wertvollere zu sein. Auch die bereits festgestellte Thatsache, dass die für den vierten Evangelisten so charakteristische, aber gewiss nicht dem Sinne Jesu selbst entsprechende Wertschätzung der »Zeichen« Jesu als wichtigster Beglaubigungen seiner Messianität den aus der Quelle geschöpften Redestücken fehlt, zeugt für den höheren Wert dieses Quellenberichtes. Aber hieraus folgt durchaus nicht, dass alles historisch Wertvolle im Evangelium aus der Quelle stammt und alles Unglaubwürdige Zuthat des Evangelisten ist. Ueber den historischen Wert und die apostolische oder nachapostolische Herkunft des Quellenberichtes lässt sich erst später urteilen, wenn zuvor aus anderweitigen Gründen festgestellt ist, welche Stücke wahrscheinlich aus der Quelle übernommen sind. Dem vierten Evangelisten können neben der grösseren Quelle, aus der er den Hauptbestand der Redestücke schöpfte, und neben unseren synoptischen Evangelien noch weitere mündliche oder schriftliche Ueberlieferungen zur Verfügung gestanden haben. So kann er auch in seinen Zuthaten zu jener Hauptquelle zum Teil gutes Material bringen.

Es liegt in der Natur der Sache, dass der Versuch, die aus der Quelle stammenden Bestandteile des Evangeliums von den Zuthaten des Evangelisten abzugrenzen, nicht überall zu sicheren Ergebnissen führen kann. Denn der Evangelist hat eben die frühere Schrift nicht nur hier und da mit Interpolationen versehen. Er hat sie vielmehr als Quelle verwertet und verarbeitet. An vielen Punkten werden die Grenzen zwischen dem Quellenbestande und seiner Bearbeitung unbestimmt bleiben müssen. Auch bei solchen Stücken, die wir aus der Quelle herzuleiten besten Grund haben, ist immer der Vorbehalt zu machen, dass der Evangelist den Quellenbestand vielleicht mit recht erheblichen Modifikationen wiedergegeben hat. Andrer-

seits können bei solchen Stücken, die im grossen und ganzen deutlich den Stempel des Evangelisten tragen, doch auch Elemente der Quelle mitverwendet sein. Mit derartigen Unsicherheiten ist die Durchführung jeder ähnlichen Quellenhypothese behaftet. Das zeigt die an den Synoptikern und der Apostelgeschichte geübte Quellenkritik. Es wäre sehr verkehrt, wenn man wegen dieses unsicheren, nicht über eine gewisse Wahrscheinlichkeit hinausführenden Charakters, den die Aufweisung der Quellenbestandteile an vielen Stellen behalten muss, auf die Aufgabe im ganzen verzichten wollte, diese Quellenbestandteile aufzusuchen. Die wissenschaftliche Aufgabe richtet sich darauf, die Quellenbestandteile soweit aufzuweisen, wie dies nach den vorhandenen Anzeichen möglich ist. Es gehört zu ihr auch, dass man das nur mit Wahrscheinlichkeit Erkennbare eben als wahrscheinlich hinstellt. Verkehrt wäre es aber auch, wenn man wegen dieser von vornherein anzunehmenden Unsicherheit sich der Anerkennung entziehen wollte, dass in vielen Fällen doch auch auf Grund bestimmter Indizien eine recht sichere Unterscheidung der Quelle von der Bearbeitung möglich ist.

B. Die einzelnen Quellenstücke.

1. *Quellenbestandteile im Prolog 1 1—18.*

Der Prolog des Evangeliums 1 1—18 muss in seinem Grundbestande der Quelle zugehört haben. Hierfür zeugt zuerst seine inhaltliche Verwandtschaft mit den aus der Quelle stammenden Redestücken. Schon hier treten die Begriffe des Lebens, des Lichtes und der Finsternis, des Geborenseins aus Gott in den Vordergrund, ebenso wie später in den Reden Jesu. Jesus Christus wird hingestellt als derjenige, der Gottes Wesen zur vollen Erkenntnis gebracht hat, ebenso wie später er selbst in dem Abschiedsgebete K. 17 sein auf Erden vollzogenes Werk als Offenbarmachung Gottes bezeichnet (17 1—8). Namentlich aber fehlt ein Hinweis auf die »Zeichen« Jesu. Als das, woran seine Jünger seine göttliche Sohnesherrlichkeit erschauten, wird in 1 14 nicht, wie es zu erwarten wäre, wenn der Evangelist

frei von sich aus geschrieben hätte, die Fülle und Grösse seiner Zeichen geltend gemacht (vgl. 2 11. 11 4. 40. 20 30f.), sondern sein Vollsein von χάρις καὶ ἀλήθεια.

Zweitens ist die Herkunft des Prologs aus der Quelle daran erkennbar, dass in ihm die auf den Täufer bezüglichen Sätze V. 6—8 und V. 15 sich als Unterbrechungen des natürlichen Gedankenzusammenhanges und -fortschrittes darstellen. Hieran zeigt sich, dass der Evangelist, der sie schrieb, den übrigen Bestand dieses Prologes nicht selbständig gedacht hat. Diese Aussagen über den Täufer stehen in enger Beziehung zu dem, was weiterhin im Geschichtsberichte des Evangeliums über den Täufer mitgeteilt wird (1 19—36. 3 25—36. 10 40f.). Schon in ihnen wird mit Nachdruck der Punkt hervorgehoben, auf den der Evangelist offenbar besonderen Wert legt, dass der Täufer Jesu nicht gleichstand, wohl aber ein Gotteszeuge für die Messianität Jesu war. So sind sie im Sinne des Evangelisten auch keineswegs blos parenthentische Nebenbemerkungen im Prolog, sondern wichtige, wesentliche Glieder desselben*). Aber gleichwohl gilt, dass sie nicht in organisch festem Zusammenhange mit dem übrigen Bestande des Prologes stehen und dass man, wenn man ein richtiges Verständnis für den eigentlichen Gedankenzusammenhang des Prologes sucht, über sie wie über parenthetische Zwischensätze hinwegblicken muss**).

Besonders einleuchtend ist dies bei V. 15. In V. 14 ist die Erfahrung bezeichnet, welche die Jünger Jesu Christi, in die sich der Schreibende einschliesst, von der göttlichen Sohnesherrlichkeit des Fleisch gewordenen Logos machten: »wir schauten seine Herrlichkeit, — — voll von χάρις καὶ ἀλήθεια«. Die Bezeichnung dieser Erfahrung wird fortgesetzt in V. 16f.: »denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar χάρις über χάρις; denn das Gesetz ist durch Mose gegeben, die χάρις

*) Dies ist der richtige Grundgedanke der Ausführung von Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898, S. 1—57. Im Sinne des Evangelisten ist die Antithese zwischen dem fleischgewordenen Logos Jesus Christus und dem Täufer, wenn nicht der Hauptzweck, so doch jedenfalls ein wichtiger Zweck des Prologs. Es fragt sich nur, ob die volle und ursprüngliche Bedeutung des Prologs erkannt ist, wenn man diesen Sinn des Evangelisten feststellt.

**) Vgl. Harnack ZThK. 1892, S. 221 f.

καὶ ἀλήθεια ist durch Jesus Christus eingetreten«. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Aussagen ist folgendes. Nachdem am Schlusse von V. 14 das Objekt der Erfahrung, die Sohnesherrlichkeit des Fleisch gewordenen Logos, konkreter charakterisiert ist als ein Vollsein von χάρις καὶ ἀλήθεια, wird in V. 16 f. weiter ausgeführt, dass eben dieses sein Vollsein von den Jüngern erfahren wurde und dass hiermit eine Offenbarungsthatsache hergestellt ist, wie sie durch Mose noch nicht gegeben war. Dabei findet zugleich die Steigerung statt, dass das in V. 14 nur indirekt im Verbalbegriffe bezeichnete Subjekt des Erfahrens in V. 16 nachdrücklich als ἡμεῖς πάντες bezeichnet wird, dass ferner an Stelle des Begriffes des Schauens, der auch von den unbeteiligt Gegenüberstehenden gebraucht sein könnte, der Begriff des Empfangens der geschauten Güter tritt und endlich dass in den Worten καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος dieses Empfangen als ein nicht vorübergehendes und spärliches, sondern dauerndes und reiches hingestellt wird, bei dem eine Huldeweisung immer durch die andere abgelöst wurde.

Aber zwischen diesen beiden Aussagen V. 14 und 16 f., die in so enger Gedankenbeziehung zu einander stehen, wird in V. 15 das Zeugnis des Täufers über Jesus angeführt. Johannes habe von dieser Person, von der V. 14 handelt, bezeugt, sie habe er bei seiner Aussage gemeint, dass der nach ihm Kommende die Superiorität vor ihm erlangt habe, weil er die Priorität vor ihm hatte. D. h. Johannes habe diese Person als den Messias, und zwar als den präexistent gewesenen, bezeugt. Wie fügt sich dieses Täuferzeugnis mit jenen Gedanken von V. 14 und 16 f. zusammen? Es reiht sich ganz gut an V. 14 an. Auf die Geltendmachung der eigenen Erfahrung der Jünger von der göttlichen Sohnesherrlichkeit des Fleisch gewordenen Logos folgt die Berufung auf das Täuferzeugnis, das einen zweiten, wenngleich andersartigen Beweis für die Messianität derselben Person darstellt. Aber wie schliesst sich dann an dieses Täuferzeugnis der mit einer Begründungspartikel eingeführte Satz V. 16? Als Fortsetzung der Worte des Täufers kann er nicht verstanden werden. Denn zu deutlich wird in V. 16 der Gedanke von V. 14 weitergeführt, als dass man das ἡμεῖς πάντες in V. 16 anders als das ἡμῖν und das Subjekt des ἐθεασάμεθα in V. 14 deuten dürfte. Die Hauptperson in dem ἡμεῖς πάντες, um derentwillen

die Redeweise der ersten Person gebraucht ist, kann in V. 16 nicht der Täufer, sondern muss wie in V. 14 der Schreibende sein. So muss man versuchen, V. 16 als eine Begründung der Thatsache des Zeugens des Täufers zu verstehen: Johannes konnte Jesum so als den Uranfänglichen bezeugen, weil wir alle (wobei der Täufer nun eingeschlossen ist) aus seiner Fülle Huld über Huld empfingen.*) Diese Deutung mag die formell korrekteste sein. Aber dem Sinne nach befriedigt sie deshalb nicht, weil das, was in V. 16 als Objekt des Empfangens hingestellt wird, nicht in erkennbarer Beziehung zu dem Inhalte des Täuferzeugnisses steht. Der Täufer bezeugt in V. 15 nicht den speziellen Punkt, in dem V. 14 gipfelt und der dann in V. 16f. weiter beleuchtet wird: das Vollsein Jesu Christi von *χάρις καὶ ἀλήθεια* als Erweisung seiner göttlichen Herrlichkeit, sondern er bezeugt den durch die zeitliche Priorität, die Präexistenz, begründeten Vorrang des Messias. Hierin liegt die innere Fremdartigkeit zwischen dem Täuferzeugnisse V. 15 und dem umgebenden Zusammenhange. Wegen dieser Fremdartigkeit bleibt jeder Versuch, V. 16 eng mit V. 15 zu verbinden, künstlich **).

Natürlichen Anschluss findet V. 16 nur unmittelbar an V. 14. Dann ist die Begründungspartikel am Anfange von V. 16 durchaus am Platze. Denn wie die obige Aufweisung des Verhältnisses von V. 16f. zu V. 14 gezeigt hat, wird in V. 16 nicht eine zweite Erfahrung der in V. 14 bezeichneten

*) Vgl. B. Weiss in Meyers Komm. zu d. St. und Baldensperger a. a. O. S. 44f.

**) Baldensperger a. a. O. S. 44ff. beseitigt diese Fremdartigkeit dadurch, dass er den Begriff *πλήρωμα αὐτοῦ* V. 16 nicht gemäss dem *πλήρης χάριτος κ. ἀληθ.* V. 14 deutet, sondern von der Absolutheit des ewigen Christus den geschichtlichen, gewordenen Mächten und Grössen gegenüber versteht. Die Erwähnung der Präexistenz in dem Täuferworte V. 15 habe den Evangelisten auf diesen Begriff des Pleroma-Christus verfallen lassen. Aus diesem Pleroma haben Alle, auch der Täufer geschöpft; die mosaische wie die christliche Gottesoffenbarung sind aus ihm hervorgeflossen (V. 17) — Aber diese Deutung ist wegen der Evidenz der Beziehung des *πλήρωμα αὐτοῦ* V. 16 auf das *πλήρης χάρ. κ. ἀληθ.* V. 14 unmöglich. Denn in V. 16f. ist gerade auch von der *χάρις* und der *χάρ. κ. ἀλήθ.* weiter die Rede. Da kann nicht der Begriff *πλήρωμα* einen ganz anderen Sinn haben, als das durch *χάρ. κ. ἀληθ.* bestimmte *πλήρης* V. 14.

einfach koordiniert zur Seite gestellt; sondern die in V. 14 bezeichnete wird durch die vollere, steigernde Aussage V. 16f. bekräftigt und erklärt.

Erkennt man aber an, wie es jetzt die meisten Ausleger thun, dass V. 16 über V. 15 hinweg an V. 14 anknüpft, so muss man sich auch zum Bewusstsein bringen, wie seltsam dann die Komposition dieses Stückes V. 14—16 ist. Mitten zwischen die Worte, in denen der Schreiber seine eigene Erfahrung von der in *χάρις καὶ ἀλήθεια* bestehenden göttlichen Sohnesherrlichkeit Jesu Christi bezeugt, ist die Berufung auf das Täuferzeugnis geschoben, das auf das Vollgewesensein Jesu von *χάρις καὶ ἀλήθεια* keinen Bezug hat. Nach diesem Täuferzeugnisse wird jenes eigene Erfahrungszeugnis so fortgesetzt, als stände das Täuferzeugnis nicht dazwischen. Kann der Schriftsteller, der V. 16f. als Fortsetzung des Gedankens von V. 14 dachte und zu schreiben beabsichtigte, diesen Gedankenzusammenhang durch den fremdartigen Gedanken von V. 15 unterbrochen haben? Ich halte das für psychologisch unmöglich. Nur ein Späterer, der jenes Erfahrungszeugnis nicht selbständig gedacht hatte, konnte an dieser Stelle diesen Einschub machen. Dieser Spätere war, wie uns unsere frühere Untersuchung gezeigt hat, nicht ein Interpolator, der in unser Evangelium nachträgliche Einschübe gemacht hätte, sondern der Evangelist selbst bei seiner Bearbeitung einer älteren Quellenschrift. Weil er auf das Zeugnis des Täufers über die Messianität Jesu besonderes Gewicht legte, wünschte er es schon hier in dem aus der Quelle geschöpften Prologe neben jenem Erfahrungszeugnisse anzuführen. Dass er es nun aber nicht erst nach vollständiger Aussprache dieses Erfahrungszeugnisses, d. h. nach V. 17 oder 18, angebracht, sondern gleich nach V. 14 in dasselbe eingeschoben hat, erklärt sich daraus, dass er dieses Erfahrungszeugnis eben nicht selbständig gedacht und formuliert hatte und deshalb den festen inneren Zusammenhang desselben nicht erkannte. Bei einem später Reproduzierenden ist ein solches Verkennen des inneren Zusammenhanges möglich, während es bei dem ursprünglichen Konzipienten undenkbar ist.*)

---

*) Vgl. die ganz analoge Art des Einschubes in dem Stücke 13 17—20 (S. 93f.).

Ist V. 15 ein Zusatz des Evangelisten zur Quelle, so sind die mit ihm inhaltlich eng verwandten Worte V. 6—8 ebenso zu beurteilen. Zwar unterbrechen sie nicht ebenso störend, wie V. 15, den Zusammenhang der umgebenden Worte. Aber sie sind auch nicht ein integrierendes Glied in der Gedankenentwicklung des Prologs. Der Prolog hebt die Thatsache hervor, dass der ewige göttliche Logos in Jesu Christo den Menschen geschichtlich nahe getreten ist. Der Hauptfortschritt bei der Ausführung dieses Gedankens besteht darin, dass die zuerst allgemeine, unbestimmte Bezeichnung dieser geschichtlichen Offenbarung immer bestimmter und konkreter gestaltet wird*). Nur unbestimmt ist die Art dieser geschichtlichen Offenbarung in V. 5a durch den bildlichen Ausdruck des Scheinens des Lichtes in der Finsternis bezeichnet. Das Präsens *φαίνει* zeigt an, dass dabei zugleich an das Fortwirken dieser Offenbarung bis in die Gegenwart des Schreibenden gedacht ist. Aber dass doch nicht nur dieses gegenwärtige Wirken, sondern in erster Linie die bereits der Vergangenheit angehörige geschichtliche Erscheinung in Jesu Christo gemeint ist, erhellt aus V. 5b, wo das Nichterfasstsein des Lichtes durch die Finsternis präterital ausgedrückt ist. Auf die unbestimmte, bildliche Aussage von dem Scheinen des Lichtes in der Finsternis folgen in V. 9—13 die bestimmteren Aussagen von dem Kommen des Lichtes in die Welt, von dem Kommen des Logos in sein Eigentum, von seinem Verkannt- und Verworfensein in der Welt durch das Eigentumsvolk und von seiner Verleihung der Gotteskindschaft an die ihn gläubig Aufnehmenden; dann in V. 14 und 16 die noch konkretere von dem Fleischgewordensein des Logos, und von der in diesem Geschöpfe dem Schreibenden selbst zur Anschauung und Erfahrung gekommenen Offenbarung der göttlichen *χάρις καὶ ἀλήθεια*, bis in V. 17 endlich die bestimmte geschichtliche Person, die als eingeborener Gottessohn das Wesen Gottes zur vollen Erkenntnis gebracht hat (V. 18), auch mit ihrem geschichtlichen Namen Jesus Christus bezeichnet wird. Innerhalb dieses Gedankenfortschrittes stehen in V. 6—8 die Worte über den Täufer als den zum Zeugnis über das Licht gesandten Menschen.

---

*) Vgl. Harnack ZThK. 1892, S. 218 ff.

Der Platz für sie ist ganz passend gewählt, unmittelbar bevor von dem Kommen des Logos-Lichtes in die Welt die Rede ist. Aber auffallend ist doch, dass schon an dieser Stelle, wo die konkrete Benennung des geschichtlich erschienenen Logos noch fehlt und erst der Anfang des allmählichen Hinführens auf sie gemacht wird, der Zeuge über das Licht gleich mit seinem konkreten geschichtlichen Namen eingeführt wird. Dies giebt den auf den Täufer bezüglichen Worten einen so anderen Charakter, als ihn die umgebenden, auf den Logos bezüglichen tragen. Dazu kommt, dass die folgenden Worte über die Verkennung und andrerseits über die Aufnahme, die der Logos bei seinem Kommen in die Welt fand, in keine innere Beziehung zu dem Zeugnisse des Täufers gebracht sind. Luthardt sucht den Zusammenhang so festzustellen: trotz des Zeugnisses des Täufers habe der Logos bei seinem Kommen in die Welt keine Aufnahme gefunden. Aber diese Gedankenbeziehung ist nicht hervorgehoben. Vielmehr ist ein anderer Gedanke ausgedrückt: trotz des Gewordenseins der Welt durch den Logos habe die Welt ihn bei seinem Kommen nicht erkannt (V. 10). D. h. eine Gedankenbeziehung von V. 9ff. über V. 6—8 weg auf V. 3 liegt vor. Aber eine analoge Beziehung auf V. 6—8 ist nicht bezeichnet. Eben deshalb darf man die episodische, parenthetische Art dieser Worte V. 6—8 behaupten: bei ihrer Auslassung verliert man nichts für das Verständnis des Weiteren. Der Zusammenhang erscheint vielmehr nur desto geschlossener*).

---

*) Durch diese Behauptung ist nicht ausgeschlossen, dass der Evangelist beim Wiedereinlenken in den Wortlaut der Quelle in V. 9 gewisse Aenderungen an diesem Wortlaute vorgenommen hat. Von ihm kann das *τὸ ἀληθινόν* zugefügt sein, welches im Gegensatz zu dem *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς* V. 8 zu stehen scheint. Es wäre freilich auch ohne diesen Gegensatz nicht unpassend. Desgleichen kann von ihm die partizipiale Wendung *ἦν — ἐρχόμενον* herstammen. Denn er hat auch sonst zuweilen diese partizipiale Wendung (vgl. 1 28. 3 23. 11 1. 18 18. 25), bei der die Copula immer dem Part. voransteht (wie auch in den zahlreichen Stellen der synoptischen Evangelien: Mt 7 29. 19 22. Mc 2 18. Lc 1 21. 22. 2 33 u. ö.). Unbedingt notwendig ist es freilich auch hier nicht, eine Abänderung des Wortlauts der Quelle anzunehmen. Im Sinne der Quelle liegt in V. 9 der Ton auf dem Begriffe des Kommens im Unterschiede von dem des Scheinens V. 5. Eben diese Betonung des Verbalbegriffs ist auch durch die partizipiale Umschrei-

2. *Quellenbestandteile in 1_{19}—4_{54}.*

Im ersten Teile des Evangeliums, 1_{19}—4_{54}, wird die überwältigende Bezeugung der Messianität Jesu bei seinem ersten Auftreten dargestellt. Zuerst wird geschildert, wie der Täufer auf Jesum als den Messias hingewiesen ($1_{19—34}$) und wie Jesus darauf selbst sich vor seinen Jüngern als Messias kundgethan hat durch überraschende Erweisungen seines Wissens um sie ($1_{35—52}$), durch das Wunderzeichen bei der Hochzeit in Kana ($2_{1—11}$) und durch ein Weissagungswort, dessen Erfüllung sie später erfuhren ($2_{12—22}$). Sodann wird die Aufnahme des messianischen Wirkens Jesu in den verschiedenen Teilen Palästinas geschildert: in Jerusalem (2_{23} — 3_{21}), in der Landschaft Judäa (3_{22} — 4_{3}), in Samaria ($4_{4—42}$) und in Galiläa ($4_{43—54}$). Die Komposition dieses Teiles des Evangeliums ist deutlich beherrscht durch den in 20_{30}f. bezeichneten Zweck des Evangelisten. Bei der Ausführung hat der Evangelist zum Teil synoptischen Stoff verwertet, besonders in dem Berichte über die Worte des Täufers und die Taufe Jesu ($1_{19—34}$) und in der Erzählung von der Heilung des Sohnes des Königlichen in Kapharnaum ($4_{46—54}$). Daneben giebt er anderweitigen Ueberlieferungsstoff. Dass darunter auch einige aus der Redequelle entnommene Stücke sind, ist an mehreren Stellen ersichtlich.

Keine Anzeichen des Benutztseins dieser Quelle finden sich in den ersten Abschnitten $1_{19—52}$ und $2_{1—11}$. Dass in dem folgenden Abschnitte $2_{12—22}$ der Ausspruch Jesu 2_{19} aus der Quelle stammen muss, erkannten wir bereits oben (S. 62f.). Der Evangelist sah in diesem Ausspruche eine Weissagung Jesu auf seine Auferstehung nach 3 Tagen (V. 21f.) und teilte die ganze Erzählung von der Tempelreinigung eben wegen dieses bedeutsamen Weissagungswortes Jesu an dieser Stelle seines

bung ausgedrückt. Jedenfalls begreife ich nicht, inwiefern die Annahme, dass in V. 9 kleine redaktionelle Veränderungen des Wortlauts der Quelle vorgenommen seien, für meine Hypothese eine »Verwicklung in neue Schwierigkeiten« bedeutet (Haupt a. a. O. S. 220). Bei einer Quellenhypothese muss man immer damit rechnen, dass der aufgenommene Stoff der Quelle im Einzelnen abgeändert sein kann. Derartige Modifikationen bilden nur Beweise dafür, dass es richtig ist, nicht eine Interpolations-, sondern eine Quellenhypothese aufzustellen.

Evangeliums mit. Der ursprüngliche Sinn des Ausspruches Jesu aber muss ein anderer gewesen sein. War der Ausspruch in der Quelle überliefert, so muss in ihr auch die Situation, in der er gethan ward, bezeichnet gewesen sein. Man darf also den Grundbestand von V. 13—20 aus ihr herleiten. Nicht ausgeschlossen ist, dass der Evangelist bei seiner Wiedergabe dieses Quellenbestandes einige Reminiscenzen an die synoptische Darstellung des Vorganges eingefügt hat*). Und sicher ist V. 17 sein Zusatz. Dafür zeugt die Verwandtschaft von V. 17 mit V. 22: die Gleichheit der Formel *ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* hier und dort und die Zurückbeziehung der Worte *ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ* V. 22 auf V. 17. Der Evangelist wollte hervorheben, dass den Jüngern Jesu nicht nur seine Auferstehung als Erfüllung seines Weissagungswortes bei der Tempelreinigung, sondern auch sein Auftreten bei dieser Tempelreinigung als Erfüllung eines alttestamentlichen Schriftwortes bewusst geworden sei.

Aus der Quelle ist sodann das Gespräch Jesu mit Nikodemus 3_{1-21} herzuleiten. Der Evangelist hat in 2_{23-25} berichtet, dass Jesus bei seinem Auftreten in Jerusalem zwar bei Vielen wegen seiner Zeichen gläubige Anerkennung gefunden, sich selbst aber den Jerusalemiten nicht anvertraut habe, weil er das Innere der Menschen durchschaute. Dem Evangelisten ist an der Feststellung dieses Punktes, dass Jesus sich in seinen späteren Todfeinden von vornherein nicht täuschte, viel gelegen**). So fügt er nun als Beleg für das in 2_{24}f. Gesagte das Nikodemusgespräch hinzu, weil hier Jesus einem Jerusalemiten gegenüber von der Nichtannahme redet, welche sein Zeugnis, seine erleuchtende Offenbarung, erfahre (3_{11}f. $_{18-20}$). Im Sinne des Evangelisten sind diese, schon beim Beginne des Auftretens Jesu und trotz der in 2_{23} berichteten gläubigen Aufnahme Jesu in Jerusalem gesprochenen Worte eine Weissagung Jesu auf seine künftige Verwerfung durch die Jerusalemiten. Der Gedanke, dass das Licht von denen, die das Böse thun, gehasst wird (3_{19}f.), ist freilich nicht der beherrschende Hauptgedanke der Worte Jesu an den Nikodemus. Deshalb könnte das ganze Gespräch auch nicht als eine unter dem angegebenen Gesichts-

*) Vgl. oben S. 32f.
**) Vgl. oben S. 25f.

punkte frei gestaltete Komposition des Evangelisten begriffen werden. Wohl aber ist es verständlich, dass der Evangelist eine in seiner Quelle überlieferte jerusalemische Rede, in deren zweitem Teile jener Gedanke hervortrat, um dieses Gedankens willen an 2 23—25 anschloss. Das Nikodemusgespräch trägt auch inhaltlich durchaus den Charakter der weiteren grossen Redestücke aus der Quelle an sich.

Ein Zusatz des Evangelisten zum Quellenbestande wird 3 2 b sein (*οὐδεὶς γὰρ κτέ.*): der Hinweis des Nikodemus auf die Zeichen Jesu als Begründung dafür, dass er von Gott gesandt sei. Denn der Evangelist ist es, der stets den überwältigenden Eindruck der Zeichen Jesu betont. Er lässt hier durch V. 2 b den Nikodemus als Repräsentanten der Jerusalemiten erscheinen, die nach 2 23 um der gesehenen Zeichen willen an Jesum gläubig wurden. In der Rede Jesu an Nikodemus wird dieses Moment der Anrede desselben nicht berücksichtigt, obwohl die Rede im ganzen eine Antwort auf jene Anrede darstellt. Der Anerkennung, dass er ein von Gott gekommer Lehrer sei, stellt Jesus den höheren Anspruch gegenüber, von Gott zur Verleihung des ewigen Lebens gesandt zu sein (V. 16f.). Hierauf zielt gleich seine anfängliche Versicherung ab, dass es einer Neugeburt bedürfe, um ins Reich Gottes zu kommen. Die vielfach aufgestellte, weil aus V. 2 b gefolgerte Behauptung, dass in der Rede Jesu das Ungenügende des Zeichenglaubens dargelegt werden solle*), bewährt sich nicht an dem Inhalte der Rede. Denn die Frage, wodurch Jesus als Gegenstand des zum ewigen Leben führenden Glaubens, als Vermittler dieses ewigen Lebens, beglaubigt werde, wird durchaus nicht erörtert.

Wahrscheinlich sind ferner in 3 5 die Worte *ὕδατος καὶ* ein Zusatz des Bearbeiters der Quelle. Denn im Folgenden ist von der Geburt aus Wasser nicht weiter die Rede. Nur die Geburt aus dem Geiste wird erklärt (V. 6 und 8). Im Sinne der Quelle geschieht diese Geburt aus dem Gottesgeiste, durch welche ein nicht kreatürliches, sondern göttliches, ewiges Leben verwirklicht wird, wenn der Mensch gläubig die Worte Jesu aufnimmt, die Geist und Leben sind (5 24. 6 63; vgl. auch 1 12f.). Für den Bearbeiter der Quelle aber lag es ungemein nahe, die

*) Vgl. z. B. Luthardt, aber auch O. Holtzmann S. 206f.

Neugeburt zum ewigen Leben prinzipiell in der Taufe geschehend zu denken (vgl. Mc. 16_{16}) und zur Verdeutlichung dieser Beziehung auf die Taufe sie ausdrücklich auch als eine Geburt aus dem Wasser zu bezeichnen.

In dem Abschnitte 3_{22} — 4_{3} über das Auftreten Jesu im judäischen Lande sind schwerlich Quellenbestandteile verwertet. Es wird erzählt, dass Jesus mit seinen Jüngern als Taufender neben dem Täufer Johannes aufgetreten sei und grösseren Erfolg gefunden habe als dieser. Diesen den Johannesjüngern befremdlichen Erfolg aber habe Johannes selbst als einen notwendigen, weil dem Vorrange des vom Himmel Gekommenen vor dem Erdgeborenen entsprechenden anerkannt. In dieser ganzen Darstellung zeigt sich das auch sonst bemerkbare Interesse des Evangelisten, stark hervorzuheben, dass der Täufer keine selbständige Bedeutung neben Jesus hat, sondern selbst nur auf Jesum als den Messias hinwies. Die Worte des Täufers 3_{31-36} scheinen freilich in Gedanken und Stil der Nikodemusrede so verwandt, dass man zunächst vermuten möchte, sie stammten ebenso wie diese Rede aus der Quelle. Aber die Verwandtschaft beruht doch nur darauf, dass einzelne Sätze der Nikodemusrede wiederholt sind. Und gerade an dem Hauptpunkte zeigt sich bei grosser Aehnlichkeit der Ausdrucksweise mit derjenigen der Nikodemusrede und anderer Reden Jesu des vierten Evangeliums doch zugleich eine wesentliche Verschiedenheit der Anschauung. Jesus wird in 3_{31} als *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος* und *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος* gegenübergestellt dem Täufer als einem *ὢν ἐκ τῆς γῆς*. Dieser Gegensatz erinnert unmittelbar an den Gegensatz, der in der Nikodemusrede zwischen dem *ἄνωθεν γεννηθείς*, dem *γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος* und dem *γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός* ($3_{3. 5. 6}$) und der in der späteren Rede K. 8 zwischen dem *εἶναι ἐκ τῶν ἄνω* und dem *εἶναι ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* gemacht wird (8_{23}). Aber in unserer Täuferrede ist der Gegensatz in rein physischem Sinne gemeint: der Täufer ist aus der Erde, weil er nicht eine solche Präexistenz gehabt hat, wie der vom Himmel gekommene Messias. In der Nikodemusrede und in K. 8 dagegen ist der Gegensatz in einem solchen ethisch-religiösen Sinne gemeint, in welchem er Bestand haben kann auch bei Menschen von derselben physischen Herstammung.

Von oben her, aus dem Himmel stammt jeder, der ein aus Gott geborenes inneres Leben in sich trägt; von unten her, aus dieser Welt, aus dem Fleische stammt, wer nichts Weiteres in sich trägt, als ein kreatürlich-irdisches Leben und Trachten. In diesem letzteren Sinne gilt nun nicht nur von Jesus selbst, dass er trotz seiner notorischen irdischen Herkunft doch nicht von der Erde, sondern von Gott stammt (7 28f. 8 42), sondern heisst es auch von allen Jüngern Jesu, dass sie nicht aus dieser Welt, nicht aus dem Fleische sind, sondern aus Gott geboren (1 13. 15 19. 17 14. 16). In diesem Sinne könnte auch nicht von dem Täufer gesagt sein, dass er aus der Erde stamme, wo doch gerade betont wird, dass er Jesum als Messias anerkannt und bezeugt hat. Er müsste vielmehr als erster der gläubigen Jünger Jesu auch zu den aus Gott Stammenden gerechnet werden (vgl. 1 12f. 6 65. 8 47). Darin, dass in unserer Täuferrede nicht dieser ethisch-religiöse, sondern jener physische Sinn der Begriffe gilt, liegt ein deutliches Anzeichen dafür, dass diese Rede trotz ihrer formellen Aehnlichkeit mit den Quellenstücken nicht wirklich aus der Quelle herstammt. Unser Evangelist hat in ihr Gedanken der Nikodemusrede so zusammengestellt, dass sie wie eine Dublette zu dieser vorangehenden Rede Jesu erscheint. Dabei leitete ihn gewiss die Absicht, deutlich hervorzuheben, dass der Täufer sich über die göttliche Sendung Jesu und über den Heilswert des Glaubens an ihn gar nicht anders geäussert habe, wie Jesus selbst.

Wie verhält sich der Abschnitt über das Auftreten Jesu in Samaria 4 4—42 zur Quelle? Man hat zunächst den allgemeinen Eindruck, dass hier die Worte Jesu an die samaritanische Frau V. 13f. und 21—24 und dann an seine Jünger V. 32—38 in ihrer Anschauungs- und Ausdrucksweise den Charakter derjenigen grossen Redestücke des Evangeliums an sich tragen, die unserer früheren Untersuchung zufolge der Quelle zugehörten. Andrerseits entspricht die Erzählung, dass Jesus durch eine Probe seines übernatürlichen Wissens den Glauben der samaritanischen Frau hervorgerufen, sich ihr gegenüber auch direkt als Messias kundgegeben hat und dann nach kurzer Frist von vielen Samaritanern als der Weltheiland anerkannt worden ist (V. 15—18. 26. 28—30. 39—42), ganz der charakteristischen Auffassung des vierten Evangelisten von der Art

der messianischen Selbstbezeugung Jesu und ihres Erfolges. Muss man sich nun mit dem unbestimmten Urteil begnügen, dass der Evangelist bei seiner Zeichnung dieser samaritanischen Geschichte wohl auch Worte Jesu aus der Quelle mitbenutzt hat? Oder lassen sich bestimmtere Gründe für dieses Urteil und bestimmte Grenzen der Quellenbenutzung angeben?

Die Untersuchung dieser Frage kann ihren Ausgang nehmen von der Gewissheit, dass der Ausspruch Jesu an die Frau V. 13f., er könne ein den Durst für ewig stillendes, zum ewigen Leben quellendes Wasser geben, wegen seiner deutlichen Analogie zu 6 27. 35. 51. 7 37f. aus der Quelle herzuleiten ist. Mit diesem Ausspruche aber hängt der einleitende Bericht über das Zusammentreffen Jesu mit der Frau am Brunnen und den Beginn seines Gesprächs mit ihr eng zusammen. So wird auch diese Einleitung im grossen und ganzen der Quelle zugehört haben. Dies bestätigt sich daran, dass an einer Stelle dieser Einleitung eine Einschaltung in den ursprünglichen Zusammenhang bemerkbar ist. Auf das Wort Jesu an die Frau, wenn sie die Gabe Gottes erkennte, würde sie ihn, den mit ihr Redenden, bitten und von ihm lebendiges Wasser erhalten, giebt die Frau in V. 11 und 12 eine Antwort, deren zwei Glieder sehr von einander verschieden sind. Wenn sie zuerst sagt: »du hast kein Schöpfgefäss und die Cisterne ist tief«, so drückt sie die Vorstellung aus, dass Jesu Wort eigentlich bedeuten müsste, er wolle ihr Wasser aus dem Jakobsbrunnnen geben, bei dem sie stehen. Ein Hindernis dieser Bedeutung findet sie nur darin, dass Jesus kein Schöpfgefäss hat. Aber dieses Missverständnis musste deshalb für die Frau ausgeschlossen sein, weil Jesus ihr nicht gesagt hatte, er könne ihr überhaupt Wasser geben, sondern er könne ihr »lebendiges Wasser« d. i. Quellwasser geben. Denn solches Quellwasser liess sich doch nie aus der Jakobscisterne schöpfen. Thatsächlich zeigt nun auch der zweite Teil der Antwort der Frau, dass sie ganz wohl verstanden hat, Jesus meine, ihr ein besseres Wasser geben zu können, als das der Jakobscisterne. Sie fährt nämlich fort: »woher hast du das lebendige Wasser? du bist doch nicht grösser als unser Vater Jakob, der uns die Cisterne gegeben hat und selbst daraus trank, wie auch seine Söhne und sein Vieh?« Einen Anspruch auf Vorrang vor Jakob konnte die

Frau Jesu nur zuschreiben, wenn sie in seinen Worten richtig den Sinn fand, er könne ihr anderes Wasser geben, als das des Jakobsbrunnens, und zwar ein solches Wasser, welches seiner Art nach besser wäre, als dieses gegenwärtige Cisternenwasser. So beruhen die beiden Teile der Antwort der Frau auf einer verschiedenen Auffassung des vorangehenden Wortes Jesu. Man muss den ersteren Teil für einen nachträglichen, nicht passenden Zusatz erklären. Er sollte das Missverständnis des Wortes Jesu durch die Frau besonders deutlich zum Ausdruck bringen. Die genaue Beziehung aber, in der die Antwort V. 12 zu dem Wortlaute der Aussage Jesu V. 10 steht, ist bei ihm unbeachtet geblieben. Die Thatsache dieser auf den Evangelisten zurückzuführenden Einschaltung zeugt dafür, dass derselbe den Hauptbestand des mitgeteilten Gespräches aus der Quelle übernommen hat. — Ich halte es für wahrscheinlich, dass auch in V. 10 die Worte: *καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν* ein Zusatz des Evangelisten sind. Eine notwendige Voraussetzung für die Frage der Frau: »du bist doch nicht grösser als unser Vater Jakob?« bilden sie nicht. In dieser Frage drückt sich durchaus passend, auch wenn die Frau noch nicht seitens Jesu auf die höhere Bedeutung seiner Person aufmerksam gemacht war, die Verwunderung darüber aus, dass dieser gewöhnliche Mensch ein besseres Wasser, Quellwasser, zur Stelle schaffen zu können behauptet, wo der Patriarch Jakob sich damit zufrieden geben musste, eine Cisterne zu bauen und Cisternenwasser zu trinken. Jene Worte in V. 10 scheinen schon zur Vorbereitung auf die nachherige messianische Selbstbezeugung Jesu der Frau gegenüber (V. 25f.) zu dienen und in Zusammenhang mit dieser Selbstbezeugung dürften sie dem Evangelisten zugehören. Natürlich hat dann am Schlusse von V. 10 in der Quelle statt *αὐτὸν* : *με* und statt *ἔδωκεν* : *ἔδωκα* gestanden.

Im weiteren Verlaufe des uns vorliegenden Gespräches ist höchst auffallend der springende Wechsel der Themata. Der Uebergang von den Worten Jesu über das Lebenswasser, das er zu geben vermag (V. 13f.), zu der Erörterung des bisherigen Ehelebens der Frau (V. 16—18) ist ebenso abrupt, wie dann wieder der Uebergang von diesem Thema zu der Frage nach dem rechten Orte der Gottesverehrung (V. 19ff.). Man pflegt

zu erklären, dass Jesus wegen der Verständnislosigkeit der Frau seinen Worten vom Lebenswasser gegenüber zunächst ihr Schuldbewusstsein zu erregen und auf diesem Wege ihr Verlangen nach seiner Heilsgabe zu begründen gesucht habe. Aber diese Zweckbeziehung der Worte Jesu wird im Texte durch nichts angedeutet. Hätte sie bestanden, so müsste man sagen, dass die Frau durch ihre Frage nach dem rechten Orte der Gottesverehrung Jesum von jenem heiklen Thema abzulenken und seinen Zweck zu vereiteln gewusst hätte. Denn Jesus sagt im Folgenden nichts von dem Verhältnis der bevorstehenden messianischen Heilszeit zur Sünde der Menschen und von der Notwendigkeit, dass sich die rechten Gottesanbeter reuig von der Sünde abkehren. Wie leicht hätte er dem Gespräche über die Gottesanbetung diese Wendung geben können. Eines ernsten Schuldbewusstseins bedurfte es aber auch gar nicht, um die Frau zum Glauben an seine Messianität zu führen. Sie selbst gründet ihren Glauben blos auf die Thatsache, dass Jesus ihr Alles gesagt habe, was sie gethan habe (V. 28f. 39), d. h. dass er ihr eine Probe seines wunderbaren Wissens um ihr Vorleben gegeben habe. Bei dieser Begründung ihres Glaubens spielt auch die Bedeutsamkeit seiner Worte über den Ort und die rechte Art der Gottesverehrung keine Rolle. Uns erscheinen gerade diese Worte Jesu als das Zentrum des Gesprächs mit der Samariterin: als eine grossartige Kundgebung des Bewusstseins Jesu von dem epochemachenden Fortschritte, den er in der Entwicklung der wahren Religion herbeiführen wird. Aber in dem Pragmatismus der Erzählung unseres Evangelisten bilden diese Worte Jesu nur ein nebensächliches Moment. Nach V. 29 machen nicht sie, sondern die Worte V. 17f. den entscheidenden Eindruck auf die Frau. Es könnte sich der weitere Bericht V. 28—30 und 39—42 auch ohne das Gespräch über die rechte Gottesanbetung unmittelbar an V. 16—18 anschliessen. Andrerseits würde man auch für das Verständnis dieses Gespräches über die Gottesanbetung nichts vermissen, wenn das Gespräch über das Eheleben der Frau V. 16—18 fehlte. Die einzelnen Teile der uns vorliegenden Darstellung sind also nicht organisch fest mit einander verbunden. Hieran zeigt es sich, dass sie ursprünglich nicht zusammengehörten. Der Evangelist muss das Gespräch über die Gottesverehrung aus der Quelle übernommen

haben. Er muss seinerseits alles das hinzugethan haben, was sich auf das wunderbare Wissen Jesu um das Vorleben der Frau und auf ihren hierdurch erzeugten Glauben bezieht.

Wahrscheinlich war in der Quelle das Wort der Frau V. 19: »Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist«, gleich die Antwort auf den Ausspruch Jesu V. 13f.*). Jesus hatte hier deutlich zu erkennen gegeben, dass er nicht natürliches, irdisches Wasser meint. So versteht ihn nun auch die Frau. Sie merkt, dass er in heiliger Begeisterung von höheren, göttlichen Dingen redet und sich selbst als Vermittler himmlischer Heilsgüter fühlt. Und so anerkennt sie ihn als Propheten und erbittet von ihm als solchem Aufschluss über ein strittiges Problem der Frömmigkeit. Sie geht jetzt also auf das ein, was er ihr in V. 10 und 13f. nahe gelegt hat: sie erbittet von ihm etwas von seinem »lebendigen Wasser«. Wenn die Anerkennung des Prophetseins Jesu dadurch begründet war, dass die Frau den religiösen Sinn und Zweck seiner Worte V. 13f. ergriff, so ist der Uebergang zu der Frage nach dem rechten Orte der Gottesverehrung nicht mehr ein abrupter. Es ist aber auch durchaus erklärlich, wie der Evangelist dazu kam, in diesen Zusammenhang des Quellenberichtes das Stück V. 16—18 einzuschieben. Er fand die Anerkennung der Frau, dass Jesus ein Prophet sei, nicht genügend motiviert durch die Bildworte Jesu V. 10 und 13f. Er nahm an, die gehörige Voraussetzung für diese Anerkennung werde darin gelegen haben, dass Jesus der Frau eine Probe seines wunderbaren Wissens gegeben habe nach Analogie seiner früheren Aussagen 1 43 und 48f. Bevor er diesen wunderbaren Wissenserweis einfügte, hat er zunächst in V. 15 das Gespräch über das Wasser zum Abschluss gebracht. Ich halte es für möglich, dass auch ein Grundbestand von V. 15 mit zur Quelle gehörte, nämlich die Bitte: »gieb mir dieses Wasser«. Aber diese Bitte muss dann im Sinne der Quelle aus einer Ahnung des höheren Sinnes der Worte Jesu hervorgegangen sein und den Uebergang zu der weiteren Frage V. 20 gebildet haben. So wie V. 15 jetzt lautet, drückt sich in ihm nur ein weiteres Missverstehen der Frau aus, die immer noch

*) Vgl. wie später auf den inhaltlich nächstverwandten Ausspruch Jesu 7 37f. das Urteil der Leute folgt: »dieser ist wahrhaftig der Prophet« (7 40).

meint, dass Jesus von einem natürlichen Wasser rede. Schliesst aber das Gespräch über das Wasser mit solchem definitiven Missverständnisse der Frau ab, so kann die spätere Frage der Frau nach dem rechten Orte der Gottesverehrung nicht mehr als eine Frucht dieses einleitenden Gesprächs verstanden werden. Deshalb erscheint dann diese spätere Frage so unvermittelt.

In der Quelle wird das Gespräch über die Gottesverehrung mit dem Ausspruche der Frau V. 25 geschlossen haben. Die Antwort Jesu, dass er selbst der Messias sei (V. 26), ist sicher eine Zuthat des Evangelisten, zu dessen eigentümlicher Auffassung es gehört, dass Jesus in dieser Weise rückhaltslos seine Messianität kundgegeben habe. Die Fortsetzung des Quellenberichtes liegt in dem Gespräche Jesu mit den Jüngern V. 31—38, wozu vielleicht ein Grundbestand von V. 27 den Uebergang bahnte. Die Worte Jesu V. 32 und 34—38 sind eine Konsequenz seiner Unterhaltung über die Gottesanbetung V. 19—25. Es drückt sich in ihnen die tiefe innere Bewegung aus, in die diese Unterhaltung ihn versetzt hatte. Dass ihm hier im samaritanischen Lande, wo er es nicht erwarten konnte und nicht gesucht hatte, die Gelegenheit geworden war, den Samen des Worts auszustreuen und dadurch wirksam zu sein in der Arbeit, die er sich von Gott aufgetragen wusste, war ihm ein Genuss gewesen, über den er der irdischen Speise vergessen hatte (V. 32. 34). Das religiöse Interesse, dass die Frau in ihrer Frage V. 20 bekundete, und das Vertrauen, mit dem sie dem Kommen und der Predigt des Messias entgegensah (V. 25), waren ihm Anzeichen des empfänglichen Bodens, der in Samaria für die messianische Predigt vom Reiche Gottes vorhanden war, und Vorzeichen der reichen Ernte, die seine Jünger dereinst hier einbringen würden (V. 35—38). Der Evangelist hat aus dem Worte V. 35b: »hebet eure Augen auf und sehet die Felder, denn sie sind weiss zur Ernte«, und aus dem präsentischen Ausdruck V. 36 erschlossen, dass Jesus mit seinen Jüngern eben damals einen grossen Ernteerfolg unter den Samaritanern gehabt habe. So ergab sich ihm die Darstellung des Abschlusses der Geschichte V. 39—42. Dass sich freilich die Worte Jesu V. 35f. ihrem ursprünglichen Sinne nach nicht auf einen damaligen Erfolg, sondern auf einen späteren zu einer Zeit, wo Jesus nicht mehr auf Erden weilte, sondern die Jünger

in seine Arbeit eingetreten wären, bezogen, ergiebt sich aus V. 37f. Jesus redet in V. 35f. in lebendiger prophetischer Vergegenwärtigung dieser Zukunft. Der Bericht der Quelle und die geschichtliche Umrahmung des Evangelisten stehen auch an dieser Stelle nur für die oberflächliche Betrachtung in festem Zusammenhang. Innerlich klaffen sie auseinander.

In dem Abschnitte über das Auftreten Jesu in Samaria 4_{4-42} sind also folgende Stücke aus der Quelle herzuleiten: im grossen und ganzen die Einleitung des Gesprächs Jesu mit der Samariterin V. 4—14, mit Ausnahme der Worte in V. 10 *καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν* und der Worte in V. 11: *οὔτε ἄντλημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ*; vielleicht ein Grundbestand von V. 15; dann das Gespräch über die Gottesanbetung V. 19—25; vielleicht ein Grundbestand von V. 27; endlich das Gespräch mit den Jüngern V. 31—38.

In dem Abschnitte über die Aufnahme Jesu in Galiläa 4_{43-54} weisen keine Spuren auf ein Benutztsein der Quelle zurück.

3. Quellenbestandteile in Kap. 5 und Kap. 6.

Im zweiten Teile des Evangeliums, K. 5—12, werden Kämpfe Jesu mit den Juden, welche trotz der überwältigenden Bezeugung seiner Messianität ungläubig bleiben, vorgeführt. Dass der Evangelist zu mehreren Redestücken dieses Teiles das Hauptmaterial der Quelle entnommen haben muss, haben wir oben bereits aus einer Reihe deutlicher Anzeichen erschlossen*). Dem dort Festgestellten sind jetzt noch Ergänzungen hinzuzufügen. In den Abschnitten, die wir als im allgemeinen aus der Quelle stammend erkannten, sind jetzt die Quellenbestandteile, soweit wie möglich, im einzelnen von den Zuthaten des Evangelisten abzugrenzen. Und ferner ist nachzuweisen, dass auch noch in einigen weiteren Abschnitten dieses Teiles Spuren der Quellenbenutzung vorliegen.

Aus der Quelle muss, wie wir oben sahen**), der Grundbestand von K. 5 stammen. Die Rede 5_{17}ff. muss ursprünglich

---

*) Vgl. S. 54—95f. **) Vgl. S. 68ff.

eingeleitet gewesen sein durch den Bericht über eine Krankenheilung Jesu am Sabbath, die den Juden als ein am Sabbath unerlaubtes *ἐργάζεσθαι* erschien. Der bearbeitende Evangelist hat diesen Bericht so umgestaltet, dass die Heilung des Kranken nicht durch ein Handanlegen Jesu, sondern durch einen wunderbar wirkenden Heilungs**befehl** eintritt und die von den Juden angefochtene Sabbathsarbeit nun in dem Forttragen der Bahre besteht, zu dem Jesus nach Analogie von Mc 2 11f. den Geheilten veranlasst hat. Wieviel von dem uns vorliegenden Berichte V. 1—16 in der Quelle stand, lässt sich jetzt nicht mehr genau feststellen. Der Anfang V. 1—7 kann zur Quelle gehört haben. Von der Fortsetzung V. 8—15 wird das Meiste dem Evangelisten zugehören.

Aus der folgenden Rede 5 17ff. heben sich einzelne Zuthaten des Evangelisten zum Quellenbestande heraus.

Zuerst ist in V. 27 das Wort *ἀνθρώπου* neben *υἱὸς* als ein solcher Zusatz zu erkennen. Der Zusammenhang von V. 17 an weist darauf hin, dass hier ursprünglich nur der einfache Begriff *υἱός*, wie in V. 21—26, Platz hatte. In V. 17 hat Jesus, indem er sich zur Rechtfertigung seiner eigenen Sabbathsarbeit auf diejenige Gottes beruft, von Gott als seinem Vater gesprochen. Als die Juden hierin eine frevelhafte Selbstvergötterung sehen, hat er nur desto stärker hervorgehoben, dass er als der Sohn nur das thue, was er den Vater thun sehe, und dass der Vater ihm alle seine Werke zeige (V. 19f.). Der Vater habe auch seine ganze lebenschaffende und richtende Thätigkeit dem Sohne übertragen (V. 21—27). An den Schluss dieser Aussage passt schlechterdings nur die Behauptung, dass der Vater ihm diese Vollmacht verliehen habe, weil er Sohn d. h. Sohn **Gottes** sei. Sowohl der Gedanke, dass ihm das Gericht übertragen sei als »einem Menschenkinde«, sofern er als Mensch den Menschen das Wort verkündigen müsse oder sofern ein Mensch über die Menschen richten solle, als auch der Gedanke, dass er die Vollmacht zum Gerichte erhalten habe als »Menschensohn« d. i. als der in der Danielapokalypse verheissene Messias, bringen ein fremdes, unmotiviertes und weiterhin nicht ausgeführtes Element in den Zusammenhang. Es ist aber wohl begreiflich, dass der Evangelist, wenn er in seiner Quelle an dieser Stelle den einfachen Begriff *υἱός* fand,

die Einsetzung des Begriffes *υἱὸς ἀνθρώπου* für passend erachten konnte. Denn weil er den Gedankenzusammenhang nur als secundärer Bearbeiter wiedergab, war ihm der in diesem Zusammenhange liegende Grund für die Setzung des einfachen *υἱός* nicht mit seiner zwingenden Gewalt bewusst. Weil aber nach Dan 7 13ff. gerade dem *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* Erscheinenden alle Herrschergewalt übertragen wird und weil nach der synoptischen Ueberlieferung Jesus den danielischen Titel Menschensohn überall da auf sich anwendet, wo er von seinem dereinstigen Kommen zum Gerichte redet (vgl. Mc 8 38 und. Par.; Mc 14 62 und Par.; Lc 12 40. 17 22. 24. 26. 30. 18 8. 21 36. Mt 25 31), schien es dem Evangelisten richtig, dass Jesus auch an unserer Stelle, wo er von seiner Vollmacht zum Richten redet, diesen danielischen Titel von sich gebraucht habe*).

Ein weiterer Zusatz des Evangelisten sind V. 28 und 29. Aeusserlich betrachtet stehen diese auf die zukünftige Totenauferstehung bezüglichen Worte in engem Zusammenhang mit dem Vorangehenden. Durch die Einleitung: *μὴ θαυμάζετε τοῦτο* wird angezeigt, dass sie die vorangehende Aussage erklären und ihr ihren wunderlichen Anschein nehmen sollen. Jesus hat in V. 21—27 behauptet, dass er nach der Art und im Auftrage Gottes Tote lebendig mache und das Gericht ausführe. Nachdrücklich hat er dabei hervorgehoben, dass er diese göttlichen Funktionen nicht erst in der Zukunft, sondern schon in der Gegenwart vollziehe (V. 25). Aber sofern das Leben, das er verleiht, ewiges Leben ist, hat dieses sein gegenwärtiges Wirken eine über das irdische Dasein der Menschen hinausreichende Bedeutung. Eben deswegen behauptet er, dass er auch das göttliche Gericht vollziehe. Wer durch ihn gegenwärtig ewiges Leben gewinnt, der hat nicht erst in der Zukunft die Gerichtsentscheidung über sein jenseitiges Geschick zu erwarten, sondern ist schon jetzt vom Tode zum Leben durchgedrungen (V. 24). Wegen dieser in die Ewigkeit reichenden Folgen des gegenwärtigen lebendigmachenden Wirkens Jesu

*) Die ungewöhnliche Artikellosigkeit des Begriffes *υἱὸς ἀνθρώπου* an u. St. ist dadurch bedingt, dass *υἱός* Prädikat ist (vgl. 10 36). Die artikellose Anknüpfung des Genit. *ἀνθρ.* an dieses artikellose *υἱός* geschah dann in Anknüpfung an den Ausdruck LXX Dan 7 13.

scheint es zunächst ganz passend, dass in V. 28f. auf die in der Zukunft durch den Messias herbeizuführende Auferweckung der Toten zum Gerichte verwiesen wird. Denn dieser Vorgang könnte als eine solche Konsequenz des gegenwärtigen Wirkens Jesu in Betracht gezogen sein, an welcher sich die Wahrheit dessen, was er über dieses sein gegenwärtiges Wirken behauptet hat, erweisen werde. In Wirklichkeit aber ist jener zukünftige Vorgang in V. 28f. nicht als solche Konsequenz des gegenwärtigen aufgefasst. In V. 24 hat Jesus, ebenso wie in 6$_{63}$. 12$_{49}$f. 17$_{2}$f., seine *Verkündigung* als das Mittel zur Verleihung des ewigen Lebens und, ebenso wie in 8$_{31-36. 51}$, das *gläubige Hören seiner Verkündigung* als die Bedingung zur Erlangung des ewigen Lebens bezeichnet. In diesem Sinne hat er auch in V. 25 gesagt, dass die Toten, welche die Stimme des Sohnes Gottes hören, leben werden. Die Toten hier sind als in geistlicher Beziehung Tote (vgl. Mt 11$_{5}$. Lc 9$_{60}$. 15$_{24. 32}$) und ihr Hören ist nicht als blos äusseres, passives Vernehmen, sondern als gläubiges Aufnehmen gemeint (vgl. 6$_{45}$). So ist hier in V. 25 in bildlichem Ausdruck, als handele es sich um eine wunderbare äussere Totenerweckung (vgl. 11$_{43}$f.), der innere Vorgang bezeichnet, der sich unter den Wirkungen der Verkündigung Jesu gegenwärtig (*καὶ νῦν ἐστίν*) vollzieht. Wäre nun der zukünftige eschatologische Vorgang V. 28f. als eine Konsequenz dieses gegenwärtigen inneren Vorganges gedacht, so würde hier dieselbe Bedingung der ewigen Lebenserlangung bezeichnet sein, wie in V. 24f., d. h. die Entscheidung im Endgerichte würde auch hier *abhängig gemacht sein von der Stellung, welche die Menschen zur Verkündigung Jesu einnehmen*. Es würde etwa heissen, dass dereinst von den aus den Gräbern Hervorgehenden diejenigen, welche die Worte Jesu gehört und bewahrt haben, ins Leben eingehen, die aber, die seine Worte nicht aufgenommen, sondern die Finsternis mehr geliebt haben als das Licht, dem Gerichte verfallen werden. Das wäre ein in den Zusammenhang unserer Rede passender, der sonstigen Anschauung der johanneischen Redestücke entsprechender*) Gedanke. Statt dessen aber heisst es, dass bei der Totenerweckung durch den Messias die Lebens- oder Ge-

*) Vgl. auch den synoptischen Ausspruch Mc 8$_{38}$ und Parallelen.

richtsauferstehung je nach dem Guthandeln oder Bösehandeln erfolgen werde. Hiermit ist ein anderes, sehr viel allgemeineres Prinzip für die Unterscheidung der Menschen beim Endgerichte geltend gemacht. Dieses Prinzip gilt für das Weltgericht über die Menschen ganz im allgemeinen, auch über alle diejenigen, die mit der Verkündigung des Messias in keine Beziehung gekommen sind. In V. 24f. dagegen handelt es sich um die für die Ewigkeit entscheidende Bedeutung Jesu für diejenigen Menschen, denen er mit seiner Verkündigung nahetritt. Aus dem urspünglichen Zusammenhange von V. 19 an ist der Gedanke an die allgemeine Totenauferstehung und an den allgemein sittlichen Massstab der Entscheidung beim dann erfolgenden Weltgericht nicht erwachsen. Wohl aber ist es begreiflich, dass der die Rede der Quelle wiedergebende Evangelist die Aussage Jesu über das ihm vom Vater übertragene Gericht durch den Hinweis auf das durch Christus dereinst zu vollziehende allgemeine Weltgericht, bei dem die Menschen je nach ihrem Gut- oder Bösehandeln Vergeltung empfangen würden, erklären zu müssen meinte*).

Eine Bestätigung dieser Erkenntnis, dass V. 28 und 29

---

*) Auch H. Holtzmann, Hand-Comm. IV², S. 92f. (zur St. 5 21) erkennt an, dass »wenn irgendwo, so hier Versuchung besteht zu einer kritischen Hypothese, die es erlaubt, die allein sicher eschatologisch gemeinte Stelle V. 28. 29 als, einer anders gearteten Lage des Auferstehungsgedankens angehörigen, Einschub des Redaktors zu betrachten«. Aber noch lieber als dieser meiner Hypothese möchte er der radikaleren von Delff, Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des vierten Evang. 1890, S. 24, zustimmen, nach welcher der ganze Abschnitt V. 19—29 vom Ueberarbeiter in den Originaltext des Evangeliums eingeschoben ist. Aber die Behauptung von Delff, dass dieser ganze Abschnitt, in dem sich Jesus als Weltrichter darstelle, nicht in die Situation passe, ist nicht richtig. Die Behauptung Jesu, V. 21ff., dass er als der Sohn Gottes im Auftrage seines Vaters auch Tote lebendig mache, ist in der gegebenen Situation durchaus motiviert als Steigerung der Behauptung, dass er nach dem Vorbilde seines Vaters das Sabbathswerk der Krankenheilung vollbracht habe (V. 17). Aber man muss unterscheiden zwischen den auf die Gegenwart bezüglichen Aussagen V. 19—27 und den auf die Zukunft bezüglichen V. 28f. Die Schwierigkeit der Stelle liegt darin, dass diese Aussagen nicht in innerem Einklang mit einander stehen. Diese Schwierigkeit wird durch die Hypothese von Delff nicht gelöst.

nicht zum ursprünglichen Bestande der Rede gehörten, liegt darin, dass durch diese Worte V. 28f. der folgende Ausspruch Jesu V. 30 ausser Zusammenhang gesetzt ist, während er seinen natürlichen Anschluss an V. 26 und 27 hat. In V. 30 wird nicht der Gedanke von V. 28f. fortgesetzt. Denn Jesus redet hier in V. 30 nicht von dem zukünftigen Endgerichte, sondern von dem »Richten«, das er in der Gegenwart durch sein Verkündigungswirken vollzieht. Hierbei thue er nichts von sich selbst aus, d. i. aus eigenen Motiven und Interessen, sondern verfahre er ganz gemäss dem ihm kundwerdenden Willen Gottes. Dieser Gedanke entspricht dem Gedanken von V. 19. Und zwar ist ebenso fest, wie V. 19 mit V. 20 verbunden ist, V. 30 mit V. 26f. verbunden. Weil die Juden an der Aussage Jesu V. 17, dass er in seiner Sabbathsarbeit so verfahre wie sein Vater, Anstoss genommen haben, hat Jesus nur um so nachdrücklicher die Gemeinschaft seines Wirkens mit Gott behauptet. Sie ist insofern eine vollständige, als einerseits er, Jesus, nichts thut, als was er den Vater thun sieht (V. 19), und als andrerseits der Vater alles, was er selbst thut, dem Sohne zeigt und aufträgt (V. 20). Als solches ihm von Gott übertragenes Wirken bezeichnet er die Belebung von Toten und die Vollstreckung des Gerichts (V. 21—25). Und dann hebt er noch einmal hervor, dass er bei diesem Wirken in jener doppelseitigen Gemeinschaft mit dem Vater steht, die er in V. 19 und 20 bezeichnet hat: einerseits hat ihm der Vater den Lebensbesitz und die Gerichtsvollmacht übertragen (V. 26f.), andrerseits thut er, der Sohn, bei dieser Gerichtsfunktion nichts anderes, als was er vom Vater hört (V. 30). Der Gedanke von V. 30 bietet also zu V. 26f. eine Ergänzung, durch welche auch hier die Wirkensgemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne als eine volle, wechselseitige hingestellt wird. Weil aber zwischen V. 26f. und V. 30 der Hinweis auf die zukünftige Auferstehung aller Toten zum Weltgerichte eingeschoben ist, tritt dieser enge Zusammenhang von V. 30 mit V. 26f. nicht deutlich hervor. V. 30 erscheint nun als ein nachhinkender isolierter Ausspruch, in dem nachträglich noch einmal auf den Gedanken von V. 19 zurückgegriffen wird. Es gilt mit Bezug auf diesen Fall gerade so, wie unserer früheren Darlegung zufolge mit Bezug auf die Zwischensätze 1_{15} und 13_{18}f., dass nur ein secundärer Bear-

beiter in so störender Weise den natürlichen Gedankenzusammenhang unterbrochen haben kann.

Endlich sind in dem folgenden Abschnitte der Rede, wo Jesus von der Bezeugung der Wahrheit seiner Behauptungen handelt (V. 31 ff.), die auf das Zeugnis des Täufers bezüglichen Worte V. 33. 34 b. 35. 36 a als Zuthaten des Evangelisten zur Quelle zu beurteilen. Hierfür entscheidet die Beziehung von V. 33 auf die dem Evangelisten angehörige Erzählung 1_{19}ff. und die Verwandtschaft mit dem gleichfalls vom Evangelisten stammenden Abschnitte des Prologs 1_{6-8}. Der wesentliche Gedankenfortschritt in V. 31 ff. ist der, dass Jesus nicht für sich selbst zeugen (V. 31), sondern einen anderen Zeugen für sich anführen will (V. 32), der aber nicht etwa ein anderer Mensch ist (V. 34 a), sondern der Vater selbst (V. 36 b. 37 ff.). Den hierbei ausgesprochenen Satz V. 34 a: »ich nehme nicht seitens eines Menschen das Zeugnis an«, musste unser Evangelist damit auseinandersetzen, dass er am Anfange des Evangeliums das Zeugnis des Täufers gerade als gewichtige Beglaubigung der Messianität Jesu hingestellt hatte. Er lässt deshalb Jesum sich zuerst wirklich auf das Zeugnis des Täufers berufen und es als ein Wahrheitszeugnis anerkennen (V. 33). Seine Ablehnung eines Menschenzeugnisses (V. 33 a) bedeutet dann nur, dass er für sich selbst dieses Zeugnisses nicht bedarf, wohl aber die anderen Menschen zu ihrem Heile auf dieses Täuferzeugnis verweist (V. 33 b). Denn der Täufer sollte durch sein Zeugnis die anderen Menschen zum Glauben an den Messias und dadurch zum Heile bringen (1_7). Wie aber der Evangelist schon in $1_{6-8.\ 19-34}$ nachdrücklich betont hat, dass der Täufer als der Zeuge von dem Lichte nicht selbst »das Licht« war, so lässt er auch an unserer Stelle Jesum gleich hinzufügen, dass der Täufer zwar eine den Weg weisende Leuchte war, dass aber diejenigen im Unrecht waren, die ihr vorübergehendes Vergnügen darin fanden, ihn selbst als das Licht zu betrachten (V. 35). — Natürlich gilt auch mit Bezug auf diesen Abschnitt der Vorbehalt, dass der Evangelist, indem er die auf den Täufer bezüglichen Worte hinzuthat, die aus der Quelle übernommenen Bestandteile, an die er seine Zuthat anfügte, im einzelnen verändert haben mag. Dies lässt sich nur nicht genauer nachweisen.

Aus der Rede 5 17ff. sind also folgende Stücke der Quelle zuzuweisen: V. 17—27 (mit Ausnahme des Wortes ἀνθρώπου in V. 27) 30. 31. 32. 34a. 36b—47. Dass in der Quelle der Abschnitt 7 15—24 (mit Ausnahme von V. 20 und 21a) die unmittelbare Fortsetzung dieser Rede bildete, habe ich oben (S. 79—86) nachzuweisen gesucht.

Wir haben oben auch schon erkannt, dass die Rede 6 27ff. zur Quelle gehört haben muss, in ihr aber nicht die geschichtliche Einleitung 6 1—26 gehabt haben kann, die ihr unser Evangelist giebt. Sie muss nach der Quelle noch in dieselbe jerusalemische Situation hineingehört haben, wie die Rede 5 17ff.*). Demnach ist auch V. 59, wo noch einmal die galiläische Situation bemerkt wird, ein Zusatz des Evangelisten.

Ferner sind in diesem Redestück die überein lautenden Schlussworte von V. 39. 40. 44. 54: ἀλλὰ (bezw. καὶ) ἀναστήσω αὐτό(ν) ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ Zuthaten des Evangelisten zur Quelle, nach Analogie seines Zusatzes 5 28f. Jesus stellt in diesem Redestücke dem Himmelsbrote des Mose, auf das die Juden verweisen (V. 30f.), sich selbst als das wahrhafte Himmelsbrot gegenüber, weil er wahrhaftes, ewiges Leben den Geniessenden verleiht, wie es jenes Manna des Mose nicht verlieh (V. 32ff.). Diese seine lebenschaffende, allen Hunger und Durst stillende Wirkung bezeichnet er hier, ebenso wie in 5 21ff., als eine gegenwärtige: der gläubig zu ihm kommende hat das ewige Leben (6 40. 47). Gewiss schliesst dieser Gedanke indirekt die Gewissheit ein, dass der Glaubende auch dereinst am jüngsten Tage zum Leben auferstehen wird. Insofern ist ein Hinweis auf diesen zukünftigen Vorgang im Zusammenhang unserer Rede nicht unmöglich. Aber dieser Hinweis ist doch in jenen stereotypen Worten ganz äusserlich an den die gegenwärtige Heilswirkung Jesu betreffenden Hauptgedanken der Rede angeknüpft. Die Aeusserlichkeit dieser Anknüpfung tritt besonders deutlich in V. 44 hervor, wo jene auf die zukünftige Auferweckung bezüglichen Worte eingeschachtelt sind zwischen der Aussage Jesu, dass nur der zu ihm kommen könne, der vom Vater gezogen werde (V. 44a), und der Erklärung, welche Jesus in Anschluss an ein Schriftwort (Jes 54 13) für diesen Begriff des

*) Vgl. S. 70—79.

Ziehens Gottes giebt (V. 45). Erweisen sich aber an dieser Stelle V. 44b jene Worte als nicht zum ursprünglichen Zusammenhang gehörig, so ist nicht zu bezweifeln, dass sie auch an den übrigen Stellen dieser Rede, wo sie vorkommen, vom Evangelisten zur Quelle zugesetzt sind.

Spitta *) hat die Hypothese aufgestellt, dass in der Rede von K. 6 der Abschnitt V. 51—59 ein späterer Zusatz sei. Denn da die vorangehenden Worte Jesu von sich als dem wahren Himmels- und Lebensbrote (V. 32—50) keine Beziehung auf das Abendmahl hätten, so trete der in dem Abschnitte V. 51—58 offenbar vorliegende Hinweis auf das Abendmahl in unvermittelter und für die Hörer unverständlicher Weise ein. V. 51—59 sei eine Dublette zur Rede vom Lebensbrote, in der der einfache Gedanke des Originals in einer durch die kirchliche Abendmahlspraxis bedingten Weise umgebildet sei. — Dieser Hypothese kann ich deshalb nicht beipflichten, weil ich die Voraussetzung, auf der sie beruht, nicht für richtig halte. Es ist keineswegs sicher, dass der Abschnitt V. 51—58 seinem ursprünglichen Sinne nach auf das Abendmahl Bezug hat. Der Vermutung, dass eine solche Bezugnahme vorliegt, steht nicht etwa nur der Umstand entgegen, dass der Abschnitt dann eben nicht in den übrigen Zusammenhang der Rede hineinpasst, sondern vor allem die Thatsache, dass nicht der Ausdruck *σῶμα καὶ αἷμα* gebraucht ist, wie sonst durchweg im Neuen Testament, wo vom Abendmahl die Rede ist, sondern der Ausdruck *σάρξ καὶ αἷμα*, der im Neuen Testamente stets einen bestimmten anderen Sinn hat. Ein Schriftsteller, der den Abschnitt V. 51—58 von vornherein mit Beziehung auf das Abendmahl geschrieben hätte, würde sicherlich den üblichen Ausdruck *σῶμα* angewandt haben. Das Begriffspaar *σάρξ καὶ αἷμα* bedeutet sonst im Neuen Testament dasselbe, was auch der einfache Begriff *σάρξ* (der auch in unserm Abschnitte zuerst in V. 51 allein steht) bedeuten kann: den geschöpflichen Menschen bezw. die geschöpfliche Wesensseite des Menschen im Unterschiede von Gott oder dem göttlichen Geist (vgl. Mt 16_{17}. I Kor 15_{50}. Gal 1_{16}. Eph 6_{12}. Hbr 2_{14}). Nimmt man diese Bedeutung auch an unserer Stelle V. 51ff. an, so ergiebt sich

*) Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, S. 216ff.

ein durchaus passender, mit den vorangehenden Worten Jesu V. 32—50 in gutem Zusammenhang stehender, in seiner Besonderheit durch die Zwischenrede der Juden V. 41f. bedingter Gedanke. Gegen den Anspruch Jesu, dass er selbst das wahrhafte Himmelsbrot sei, das den Geniessenden Leben gebe (V. 32—40), haben die Juden die Einrede erhoben, dass er, dessen irdische Eltern sie kennen, sich doch nicht als vom Himmel herabgekommen hinstellen dürfe. Durch diese Einrede ist es veranlasst, dass Jesus weiterhin nicht nur seinen Anspruch aufrecht erhält, das wahrhaft lebengebende Himmelsbrot zu sein (V. 47—51a), sondern etwas mit Bezug auf seine kreatürlich-menschliche Beschaffenheit, seine *σάρξ* und sein *αἷμα*, hinzufügt (V. 51b—58). Gerade dieses sein geschöpfliches Wesen, das den Juden in Widerspruch zu seinem hohen göttlichen Anspruche zu stehen scheint, muss man geniessen, um das ewige Leben zu erlangen. Natürlich ist der Begriff des Essens und Trinkens hier im Anschluss an die vorangehende Bildrede vom Brote (V. 27. 32ff.) bildlich gemeint. Er bezeichnet das gläubige Aufnehmen (V. 35. 40). Eine grosse Paradoxie aber liegt darin, dass Jesus die Verleihung ewigen Lebens, die er vorher sich als dem vom Himmel Gekommenen zugeschrieben hat, jetzt als von seinem irdisch-geschöpflichen Wesen ausgehend hinstellt. Diese Paradoxie wird dann durch die Aussage V. 63 gelöst: »der Geist ist das lebengebende; das Fleisch hat gar keinen Wert; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben«. Scheinbar ist es nur ein neuer Widerspruch, wenn Jesus soeben sein Fleisch, sein Fleisch und Blut, als die zum ewigen Leben gereichende Speise hingestellt hat und nun wieder sagt, das Fleisch habe gar keinen Wert, der Geist sei das lebengebende. Aber dieser Widerspruch verschwindet und das ganze Räthsel der Rede löst sich, wenn die Schlussaussage gilt, dass die Worte Jesu es sind, die Geist und Leben in sich tragen und auf Andere übertragen. Denn dann ist es klar, dass einerseits das Fleisch Jesu, seine kreatürliche Wesensseite, durch sich selbst gar keinen Wert hat weil das lebengebende natürlich nur das Göttliche, der Gottesgeist, sein kann; dass andrerseits aber doch das gläubige Aufnehmen seines Fleisches und Blutes insofern eine notwendige Bedingung für den Gewinn des ewigen Lebens sein kann, als diese seine

menschliche Natur das Organ für seine von Gottesgeist erfüllten, ewiges Leben bringenden Worte ist. — Ist der Abschnitt V. 51—58 in diesem Sinne im Zusammenhange verständlich, so liegt kein Grund vor, ihn für einen späteren Zusatz zu dem ursprünglichen Bestande der Rede zu erklären.

Durch die Behauptung, dass sich dieser Abschnitt seinem ursprünglichen Sinne nach nicht auf das Abendmahl bezieht, ist nicht ausgeschlossen, dass schon der die Quelle bearbeitende Evangelist ihm diese Beziehung gegeben hat. Dies ist deshalb wahrscheinlich, weil der Evangelist andeutet, dass die wunderbare Speisung, die er als Einleitung und Vorbereitung der Rede vom Geniessen des Fleisches und Blutes Christi hinstellt, eine »Eucharistie« war (6 11. 23). Auch die chronologische Notiz V. 4, dass das Passah der Juden nahe war, soll wahrscheinlich darauf hindeuten, dass die folgende Wunderthat und Rede Jesu das christliche Passah betrifft. Ist dies aber richtig, dass der Evangelist die Worte V. 51—58, die in der Quelle keine Beziehung auf das Abendmahl hatten, seinerseits auf das Abendmahl deutete, so darf man vermuten, dass er in V. 51 aus einem in der Quelle stehenden Präsens das Futurum *δώσω* gemacht hat. Dieses Futurum ist der einzige Punkt im Wortlaut der Stelle, der mehr zu gunsten der Abendmahlsdeutung, als zu gunsten der von mir vertretenen Deutung des Abschnittes zu sprechen scheint.

Als eine Zuthat des Evangelisten zum Quellenbestande sind zu beurteilen die Worte V. 62: »wenn ihr nun schauen werdet den Menschensohn dahin aufsteigen, wo er früher war?« Nachdem Jesus die über die Härte seiner vorangehenden Rede murrenden Jünger gefragt hat: »giebt euch dies Anstoss?« (V. 61), muss diese weitere Frage V. 62 als Hinweis auf eine solche Thatsache verstanden werden, welche bewirken wird, dass »dies«, d. i. die anstössig scheinende Rede Jesu, nicht mehr anstössig ist*). Das Aufsteigen Jesu von der Erde in

*) Als Hinweis auf eine Steigerung des Anstosses, so dass als Nachsatz zu ergänzen wäre: »wieviel mehr wird euch das Anstoss geben?« (Winer, Gramm. § 62 II; Meyer-Weiss z. d. St.), kann die Frage V. 62 nicht aufgefasst werden. Als zur Steigerung des Anstosses dienend könnte wohl der Tod Jesu gedacht sein. Aber wäre dieser Gedanke gemeint, so müsste eben das Anschauen des Todes des

den Himmel wird also als Erkenntnisgrund hingestellt für die Wahrheit seiner befremdlichen Worte, dass man durch das Geniessen seines Fleisches und Blutes ewiges Leben erlange. Diesem Erkenntnisgrunde folgt die Aussage V. 63, in der ebenfalls eine Erklärung für das Räthsel jener vorangehenden Worte Jesu gegeben ist. Aber freilich ist der in V. 62 dargebotene Erkenntnisgrund von der in V. 63 gegebenen Lösung durchaus verschieden. Das Wunder der himmlischen Erhöhung Jesu kann nur im allgemeinen beglaubigen, dass auch das andere Wunderbare, was Jesus von sich behauptet hat, wahr sein kann, weil er überhaupt ein Wesen von geheimnisvoller, höherer, himmlischer Art ist. Es kann aber durchaus nicht erklären, inwiefern die von ihm behauptete befremdliche Thatsache richtig ist, dass sein »Fleisch und Blut«, sein kreatürliches menschliches Wesen, den Menschen zum ewigen Leben gereicht. Erklärt dagegen wird dieses Inwiefern, wie wir vorher sahen, durch die Aussage V. 63. Und zwar genügt diese Aussage V. 63 schon für sich allein, ohne die Ergänzung durch V. 62, um dass Anstössige der Rede V. 51—58 zu beseitigen. Das zeigt sich hinterher an der Antwort des Petrus V. 68f. In offenbarer Bezugnahme auf V. 63 weist Petrus auf die Worte ewigen Lebens, die Jesus hat, als auf den entscheidenden Grund hin, um des willen die Jünger an ihn als den Heiligen Gottes glauben und nicht von ihm ablassen wollen. Neben der Erfahrung dieser Thatsache, dass Jesus Träger von Worten ewigen Lebens ist, bedurfte es nicht erst noch des Anschauens seiner Himmelfahrt, um den Jüngern die Wahrheit seines Anspruches zu beglaubigen, dass er Himmelsbrot zum ewigen Leben für die Menschen ist und gerade in seinem »Fleisch und Blut« ihnen das ewige Leben bringt. Mir scheint es undenkbar, dass der ursprüngliche Schriftsteller, dem die volle Bedeutung des Wortes V. 63 als Schlüssel zum Verständnis der Worte V. 51—58 bewusst war, diesem Schlüssel jenen ganz andersartigen Erkentnisgrund V. 62 vorangestellt haben sollte. Wohl

---

Menschensohnes, nicht aber das seines Aufsteigens dahin, wo er früher war, d. i. in den Himmel, bezeichnet sein. Denn sofern das Aufsteigen Jesu in den Himmel angeschaut wird, ist der sonst in seinem Tode liegende Anstoss gerade beseitigt.

aber ist es begreiflich, dass der die Quelle bearbeitende Evangelist, weil er überhaupt in den Wunderzeichen Jesu die wichtigste Beglaubigung seiner messianischen Ansprüche sah, an dieser Stelle auf das Schlusswunder der Erhebung Jesu in den Himmel verweisen zu müssen meinte. Und zwar wird dies vollends begreiflich, wenn der Evangelist jene Aussagen V. 51—58 auf das Abendmahl deutete. Denn dann konnte er nicht verstehen, inwiefern der Ausspruch V. 63, der die Worte Jesu als Träger von Geist und Leben hinstellte, eine Lösung des Räthsels von V. 51—58 bot. Wohl aber sah er in der himmlischen Erhöhung des Herrn die Voraussetzung dafür, dass die christliche Gemeinde in der Eucharistie Leib und Blut des Herrn genoss.

Endlich sind die beiden auf den Verräter bezüglichen Sätze V. 64b und 70f. auf den bearbeitenden Evangelisten zurückzuführen. Er hat sie aus demselben Grunde eingefügt, wie den Zusatz 13 18f. Er wollte den Einwand gegen seine Betonung des wunderbaren Wissens und Könnens Jesu abschneiden, dass Jesus sich in dem Verräter geirrt habe*). Deshalb hing er dem Worte Jesu über den Unglauben Vieler (V. 64a) die Bemerkung an, dass Jesus die Ungläubigen im allgemeinen und speziell den Verräter durchschaute (vgl. 2 24f.). Und deshalb liess er Jesum auf das Glaubensbekenntnis, das Petrus namens aller Zwölfe aussprach (V. 68f.), gleich erwidern, dass er sehr wohl wisse, einer von diesen Zwölfen sei ein Teufel.

4. *Quellenbestandteile in Kap. 7 und Kap. 8.*

Auch dem Anfangsabschnitte von K. 7, dem Gespräche Jesu mit seinen Brüdern, muss ein Stück aus der Quellenschrift zu Grunde liegen. Dies ist daraus zu schliessen, dass die Worte der Brüder V. 3f. nicht mit dem früheren Geschichtsberichte des Evangeliums in Einklang stehen, wohl aber auf die aus der Quelle stammenden Reden Jesu in K. 5 und 6 Bezug haben. Die »Werke«, zu deren offenkundiger Vollbringung die Brüder Jesum auffordern, können im Sinne der Brüder nur wahrnehmbare Wunderthaten sein. Aber inwiefern

*) Vgl. oben S. 25f.

können die Brüder sagen, Jesus solle nach Judäa ziehen, damit »auch seine Jünger« diese seine Werke sähen? Nach dem Geschichtsberichte unseres Evangeliums hatte Jesus bisher gerade in Judäa viele Wunderzeichen öffentlich gethan und durch sie bei Vielen Glauben erweckt (2_{23}. 3_{2}. 4_{45}). Und wenn irgend jemand, so waren seine Jünger die Zeugen seiner Wunderthaten in Judäa, wie in Galiläa gewesen. Die Aufforderung der Brüder wird erst verständlich, wenn man von dem früheren Geschichtsberichte des Evangelisten absieht. Die Brüder nehmen Bezug auf die Werke, von denen Jesus in den Reden K. 5 und 6 gesprochen hat. Er hat behauptet, dass Gott alle seine Werke ihm zeige und ihm noch grössere Werke als bisher zeigen werde: nämlich auch Tote lebendig zu machen (5_{19-21}). Er hat in räthselhaften Worten behauptet, dass er selbst ein Himmelsbrot sei, das ewiges Leben verleihe, und dass man sein Fleisch und sein Blut geniessen müsse, um ewiges Leben zu erlangen (6_{27-58}). Auf diese seine Behauptungen hinweisend sagen die Brüder hypothetisch: »wenn du dieses thust, so offenbare dich der Welt« (V. 4b). Da es zur Begründung dieser Aufforderung in V. 5 heisst, auch seine Brüder hätten nicht an ihn geglaubt, so können die Worte V. 3f. nicht den Sinn haben, Jesus habe solche Werke bisher schon wirklich vollbracht und solle sie nur statt auf dem verborgenen galiläischen, auf dem öffentlichen judäischen Schauplatze weiter vollbringen. Sondern der Sinn muss sein, Jesus habe bisher solche Werke nur in geheimnisvoller, verborgener Weise zu thun *behauptet*; jetzt aber solle er sie doch einmal wahrnehmbar und öffentlich vor seinen Jüngern in Judäa verrichten. Der Unglaube der Brüder beruht auf ihrer äusserlichen Anschauungsweise, gemäss welcher sie die Gotteswerke, von denen Jesus spricht, nur als äusserlich wahrnehmbare Wunderwerke vorstellen, aber für die Realität des göttlichen Geistes, der in seiner Verkündigung lebenschaffend wirkt, und des ewigen Lebens, den die Glaubenden aus dieser Verkündigung schöpfen, kein Verständnis haben. Unter den Jüngern, denen Jesus in Judäa seine Werke zur Anschauung bringen soll, verstehen die Brüder gewiss in erster Linie die »vielen Jünger«, die sich nach $6_{60.\,66}$ in Folge der harten Rede Jesu von ihm abgewandt hatten. Die Brüder sprechen aus dem verständnislosen, ungläubigen Sinne dieser abgefallenen

Jünger heraus. Ihre Rede steht in Kontrast zu dem gläubigen Petrusbekenntnisse 6 68f.

Stammen die Worte der Brüder 7 3f. nebst V. 5 aus der Quelle, — wozu als Einleitung V. 1, vielleicht auch V. 2 gehört haben wird, — so wird in der Quelle auch eine Antwort Jesu überliefert gewesen sein. Unser Evangelist aber hat hier den Quellenbestand offenbar erweitert. Das Anzeichen dafür, dass die Darstellung V. 6—10 nicht aus einer einheitlichen Konzeption hervorgegangen ist, liegt darin, dass das Wort V. 8b: *ὁ ἐμὸς καιρὸς οὔπω πεπλήρωται*, das offenbar eine Wiederholung und Bekräftigung des Wortes V. 6: *ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν* sein soll, doch in seinem Zusammenhange mit V. 8a und mit der geschichtlichen Mitteilung V. 9f. einen wesentlich anderen Sinn hat, als welcher sich für jenes Wort V. 6 aus dem Zusammenhange ergiebt. Für V. 6 ist die besondere Bedeutung, in der Jesus von seinem *καιρός* redet, daraus zu entnehmen, dass dieser *καιρός* in Beziehung stehen muss zu dem, wozu die Brüder ihn aufgefordert haben, dass ferner Jesus seinen *καιρός* in Gegensatz stellt zum *καιρός* der Brüder (V. 6b) und endlich dass Jesus als Begründung für das Nichtvorhandensein seines *καιρός* und das jederzeitige Vorhandensein des *καιρός* der Brüder die verschiedene Stellung angiebt, die die Welt zu ihm und zu ihnen einnimmt (V. 7). Der *καιρός* Jesu muss die rechte Zeit sein, in der er Erfolg findet und öffentlich zur Geltung kommt. Auch wir sagen in diesem Sinne, dass für einen unternehmenden Mann oder für ein unternommenes Werk »die Zeit« da ist, oder dass sie noch nicht da ist, aber schon kommen wird. Die Brüder haben Jesum aufgefordert, in Judäa durch öffentliche Verrichtung seiner behaupteten hohen Werke sich der Welt kundzuthun, um so die beanspruchte Geltung zu finden. Jesus selbst hat das Bewusstsein, die Gotteswerke, von denen er geredet hat, immer schon verrichtet zu haben. Anerkennung seitens der Welt aber hat er nicht für sie gefunden und wird er auch jetzt nicht für sie finden, weil dieses sein Wirken, nämlich sein lebenschaffendes Verkündigungswirken, eine Verurteilung der sündigen Werke der Welt bedeutet (vgl. 3 19—21). Das in irdischem Sinne vollbrachte, auf irdische Ziele gerichtete Wirken der Brüder kann jederzeit bei der Welt zur Geltung kommen. Für sein Gotteswirken aber ist die Zeit, wo

es trotz des Hasses der Welt durch Gott zur herrlichen, öffentlichen Geltung gebracht werden wird, noch nicht da.

Einen anderen Sinn hat das Wort V. 8b. Wenn Jesus den Brüdern sagt, er ziehe nicht auf dieses Fest, weil sein *καιρός* noch nicht erfüllt sei (V. 8), dann auch zunächst in Galiläa bleibt (V. 9), kurz hinterher aber aufs Fest zieht (V. 10), so muss unter seinem *καιρός* hier der für ihn passende, von ihm beabsichtigte Zeitpunkt der Reise nach Jerusalem verstanden sein, der bei der Aufforderung der Brüder noch nicht vorhanden war, kurz hinterher aber eintrat. Und zwar muss dieser Zeitpunkt der Reise unabhängig gedacht sein von der rechten Zeit zur öffentlichen Kundgabe der Wirksamkeit Jesu oder zur Erlangung von Erfolg und öffentlicher Anerkennung für sie. Denn hinsichtlich dieser Punkte vollzog sich innerhalb jener kurzen Tage kein Wandel. Das Wort V. 8b: »meine Zeit ist noch nicht erfüllt« ist also in demselben Sinne gesprochen, wie in der Geschichte der Hochzeit zu Kana das Wort Jesu an seine Mutter: »meine Stunde ist noch nicht gekommen« (2_4). Auch dort ist kurz hinterher der Moment da, wo Jesus das Gewünschte thut. Es wird von ihm dort wie hier nur betont, dass er sich nicht von anderen Menschen den Zeitpunkt zu seinem Thun bestimmen lässt, sondern den Zeitpunkt abwartet, den er selbst sich vorgesetzt hat. Soll man nun nach Massgabe dieses Sinnes von V. 8b auch in der Aussage von V. 6a: »mein *καιρός* ist noch nicht da« nur den Sinn finden, sein Zeitpunkt zur Reise nach Judäa sei noch nicht da? Dann würde diese Aussage der charakteristischen Bedeutung entleert, die für sie durch ihren besonderen Zusammenhang angezeigt ist. Das Richtige ist, zu unterscheiden zwischen dem ursprünglichen Sinn, den V. 6 im Zusammenhange des Quellenstückes hatte, und dem Sinne, den der bearbeitende Evangelist annahm und von V. 8 an weiter ausgeführt hat. Die Worte Jesu V. 6 und 7 müssen zur Quelle gehört haben. In ihr wird auch berichtet gewesen sein, dass Jesus hinterher nach Jerusalem aufs Fest reiste. In dieser Reise lag kein Widerspruch zu dem Worte V. 6a, wie es in der Quelle gemeint war. Der Evangelist aber verstand V. 6a dahin, dass die rechte Zeit Jesu zur Reise nach Judäa noch nicht gegenwärtig sei. Der Umstand, dass Jesus kurz hinterher doch die

Reise machte, hinderte ihn nicht an dieser Auffassung. Denn gerade dies erschien ihm bedeutsam, dass Jesus, wenn er sich etwas vorgenommen hatte, sich nicht durch andere Menschen zu einer früheren, als der von ihm selbst beabsichtigten Ausführung bestimmen liess. — Ob und wieweit etwa den Sätzen V. 11—14 Bestandteile der Quelle zu Grunde liegen, lässt sich nicht sagen.

Die Zugehörigkeit des Stückes 7 15—24 (ausgenommen V. 20 und 21a) zur Quelle und den ursprünglichen Zusammenhang desselben mit der Rede von K. 5 haben wir früher erörtert*).

Desgleichen haben wir früher schon das Ergebnis gewonnen, dass die einzeln hingestellten Aussprüche Jesu 7 28f. 33f. 37f. aus der Quelle stammen und dort mit der Rede 8 12—59 einen einheitlichen Zusammenhang bildeten**). Die Einleitung zu dem Worte Jesu 7 28f. über seine wahrhafte Herkunft muss auch in der Quelle in einer Aeusserung der Juden über seine notorische irdische Herkunft, die gegen seine hohen Ansprüche zeuge, gelegen haben. Also ein Grundbestand von 7 25—27 wird zur Quelle gehört haben. Genauer lässt sich derselbe nicht bezeichnen. Als Zusätze des Evangelisten zur Quelle kennzeichnen sich dann die übereinstimmenden Bemerkungen 7 30. 44. 8 20b, man habe Jesum greifen wollen, aber dieses Vorhaben nicht ausgeführt, weil »seine Stunde« noch nicht gekommen war. »Seine Stunde« muss, wie 2 4 und wie sein *καιρός* 7 8, den Zeitpunkt bedeuten, den er sich vorgenommen, d. h. hier dem Zusammenhange gemäss: den er sich zum Leiden vorgenommen hatte. Dem Evangelisten lag an der Hervorhebung des Gedankens, dass die Feinde Jesu nichts über ihn vermochten, solange er sich ihnen nicht freiwillig zum Leiden überlieferte***). Auch die Erzählung von dem fruchtlosen Haftbefehl der Hierarchen 7 31f. u. 45—52, durch welche die zusammengehörigen Worte Jesu so störend von einander gerissen sind, fügte der Evangelist zu dem Zwecke ein, den überwältigenden Eindruck Jesu auf die Menschen und dem gegenüber die Ohnmacht seiner Gegner zu illustrieren. Ob auch die Bemerkungen 7 35f. und 8 22 über das Missverständnis, dem das Wort Jesu über

*) Vgl. S. 79—86. **) Vgl. S. 86—90. ***) Vgl. S. 27f.

seinen demnächstigen Fortgang begegnet sei, Zuthaten des Evangelisten sind, muss dahingestellt bleiben. Das Wesentliche der Notiz 7 37a kann in der Quelle gestanden haben, nur eben nicht in dem Sinne und in der Form, dass damit eine veränderte Situation gegenüber den Worten V. 28f. und 33f. bezeichnet war. Dass die Deutung, die in V. 39 dem Worte Jesu V. 37f. gegeben wird, eine Glosse des Evangelisten ist, sahen wir oben*). Die Aeusserungen der Volksmeinung V. 40—43 standen gewiss in der Quelle. Sie gaben den Anlass dazu, dass der Evangelist den Zusammenhang der Rede Jesu 8 12ff. mit den Worten 7 28f. 33f. 37f. nicht erkannte.

Vom Evangelisten ist ohne Zweifel auch die kleine Bemerkung 8 30 u. 31a eingefügt, dass während der Rede Jesu Viele an ihn gläubig geworden seien und Jesus die weiteren Worte an diese gläubig gewordenen Juden gerichtet habe. Dieser Zusatz ist deshalb besonders bemerkenswert, weil er eine deutliche Probe dafür ist, wie leicht der Evangelist in den ihm überlieferten Aussprüchen Jesu geschichtliche Thatsachen angedeutet fand, die er dann ausführlicher zu bezeichnen suchte. Den Anlass zur Einfügung der Angabe 8 30 fand er offenbar in dem Worte Jesu V. 31b: »wenn ihr in meiner Verkündigung bleibt, so seid ihr wahrhaft meine Jünger«. Der Begriff des Bleibens hier schien ihm zur Voraussetzung zu haben, dass die Angeredeten sich schon in dem gläubigen Zustande befanden, dessen Beibehaltung Jesus als Bedingung der wahren Jüngerschaft hinstellte. Diese Vorstellung, dass die Angeredeten Glauben an Jesum gewonnen hätten, steht nun freilich in eklatantem Widerspruche dazu, dass Jesus im weiteren Verlaufe der Rede den Angeredeten vorhält, dass seine Verkündigung bei ihnen keinen Eingang finde (V. 37. 43), dass sie gerade deshalb nicht an ihn glauben wollten, weil er ihnen die *ἀλήθεια* verkündige (V. 45ff.), dass sie in ihrem ganzen Verhalten sich als Kinder des Teufels auswiesen (V. 38—44). Ursprünglich, d. h. in der Quelle, kann der Begriff des Bleibens in V. 31 nicht mit Bezug darauf gesagt sein, dass der schon vorhandene Glaubenszustand der Angeredeten fortdauern sollte, sondern nur mit Bezug darauf, dass der neu anzueignende Glaubenszustand, den Jesus fordert,

*) Vgl. S. 63f.

kein vorübergehender, sondern ein dauernder sein müsse, wenn er eine rechte Jüngerschaft begründen solle. Dass aber der Evangelist, obgleich im weiteren Verlaufe der Rede so deutlich der Unglaube der Angeredeten hervorgehoben wird, doch aus dem *μείνητε* in V. 31 schliessen konnte, die Angeredeten seien vorher gläubig geworden, hat seinen letzten Grund darin, dass für ihn der Begriff *πιστεύειν* eine wesentlich andere Bedeutung hat, als in welchem er in den aus der Quelle stammenden Reden Jesu gebraucht ist. Hier in den Reden bedeutet der Begriff das praktische Anerkennen der göttlichen Heilsbedeutung Jesu, das man durch Aufnahme und Befolgung seiner Verkündigung vollzieht. Der Begriff wechselt deshalb ab mit dem des Bewahrens der Worte Jesu (vgl. 8 45—51. 12 46f. 14 21—24). Auch an unserer Stelle 8 31 bezeichnet das *μένειν ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ* nicht einen Zustand, der das *πιστεύειν* zur Voraussetzung hat, sondern ist vielmehr Umschreibung für das *πιστεύειν* selbst. Für den Evangelisten dagegen bedeutet *πιστεύειν* das theoretische Ueberzeugtsein von der göttlichen Beschaffenheit und Machtstellung Jesu, wie es hauptsächlich durch den Eindruck von seinen Wunderthaten und übernatürlichen Wissensproben gewonnen wird. Ihm erscheint deshalb das *πιστεύειν* auch ganz wohl damit vereinbar, dass man praktisch eine indifferente oder gar feindliche Stellung zu Jesu einnimmt und die Ehre bei den Menschen der Ehre bei Gott vorzieht (2 23f.; 12 42f.). Daher findet er auch keine Schwierigkeit darin, an unserer Stelle ein *πιστεύειν* anzunehmen, welches nur in flüchtigster momentaner Anerkennung Jesu bestand.

5. *Quellenbestandteile in Kap. 9 und Kap. 10.*

Die Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen K. 9 trägt im ganzen den Stempel der geschichtlichen Auffassung des Evangelisten. Leitender Gesichtspunkt ist der Gedanke, dass Jesus durch dieses ausserordentliche Wunderzeichen in besonderer Weise seine Göttlichkeit bekundet hat. Dieser Gesichtspunkt tritt gleich anfangs in dem Worte Jesu hervor, dass der Blinde zu dem Zwecke blindgeboren sei, »damit die Werke Gottes an ihm kund werden« (V. 3), d. h. damit er den Anlass zur Kundgebung des göttlichen Wunderwirkens Jesu biete

(vgl. 11 4). Dann dient die breite Darstellung des Verhörs mit dem Geheilten V. 8—34 dazu, die Unfähigkeit der Gegner Jesu, die Wunderthat Jesu und die Konsequenzen, die man vernünftigerweise aus ihr ziehen muss, zu bestreiten, stark hervorzukehren (vgl. 7 31f. 45—52). Endlich zeigt das anbetende Bekenntnis des Glaubens an die Messianität Jesu, das Jesus selbst bei dem Geheilten provoziert (V. 35—38), den positiven Erfolg, den Jesus durch sein Wunderwirken erzielen wollte und erzielt hat.

Aber an diese Erzählung des Evangelisten schliesst sich eine Rede Jesu 9 39—10 18, die wieder ganz den Charakter der übrigen aus der Quelle stammenden Redestücke trägt. Der allgemeine Eindruck, dass sie aus dieser Quelle geflossen ist, findet seine Bestätigung darin, dass sich ihr ursprünglicher Zusammenhang mit anderen Aussprüchen Jesu erkennen lässt, die in dem uns vorliegenden Berichte von ihr abgesprengt sind.

Erstens stellen sich die Worte 9 4. 5 als ursprünglicher Anfang des Redestückes 9 39ff. dar. An ihrer jetzigen Stelle, im Anschluss an das Wort Jesu V. 3, dass jener Mensch blind geboren sei, damit die Werke Gottes an ihm kund würden, und als Einleitung für das Heilungsverfahren V. 6 f, scheint es zunächst, als sollten diese Worte V. 4f. speziell die Heilungsthat Jesu an dem Blindgeborenen motivieren. Aber in Wirklichkeit haben sie einen viel weiteren Sinn. »Die Werke seines Aussenders«, die Jesus wirken muss, solange es Tag ist (V. 4), sind identisch mit seinem Wirken als »Licht der Welt«, das er ausübt, solange er in der Welt ist (V. 5). Als »Licht der Welt« aber wirkt Jesus durch seine Gott offenbarende, zum ewigen Leben führende Verkündigung (vgl. 3 19—21. 8 12). Dies ist das Werk, das ihm sein Vater aufgetragen hat (4 34. 17 2—8). Seine wunderbare Verleihung des Augenlichtes an den Blindgeborenen erscheint nur wie ein Symbol dieser höheren, innerlichen Erleuchtung, die er der Welt bringt. Auch der Gedanke daran, dass man nur während seiner »Tageszeit« d. h. während seiner irdischen Lebensfrist wirken kann, bevor die »Nacht« kommt, wo Niemand wirken kann (V. 4), dient nicht sowohl zur Motivierung der Pflicht Jesu, in diesem Einzelfalle seine wunderbare Hülfe zu bringen, als vielmehr zur Motivierung seiner Pflicht, sich jenem grossen Erleuchtungswerke, das Gott

ihm aufgetragen hat, mit unablässiger Treue zu widmen. Von diesem seinem erleuchtenden Wirken ist nun aber weiter die Rede in V. 39 und mit verändertem Bilde in 10_{1-9}; von seiner aufopfernden Treue bei seinem Berufswirken ist die Rede in 10_{10-18}. Das in V. 4f. angeschlagene Thema findet also hier in $9_{39}-10_{18}$ seine weitere Ausführung, Dieser Zusammenhang tritt nur jetzt wegen der dazwischen stehenden Geschichtserzählung nicht deutlich zu Tage.

Wahrscheinlich war in der Quelle das Redestück, das mit 9_{4}f. begann und in 9_{39-41} und 10_{1-18} seine Fortsetzung hatte, eingeleitet durch die Notiz, dass Jesus im Vorbeigehen einen Blindgeborenen sah (9_{1}). Der Anblick dieses in steter Nacht befindlichen, zu keinerlei Arbeit befähigten Mannes war Jesu zuerst ein Anlass dazu, von der Todesnacht zu sprechen, die allem irdischen Wirken ein Ende setzt, und von der Notwendigkeit zu wirken, solange es Tag ist. Derselbe Anblick aber veranlasste ihn weiter dazu, sein eigenes Wirken in der Welt bildlich als ein Lichtgeben zu bezeichnen, da er die Nichtsehenden sehend, dabei freilich zugleich die Sehenden blind mache (V. 39). Dem die Quelle bearbeitenden Evangelisten erschien es selbstverständlich, dass Jesus, wenn er einem solchen Blindgeborenen begegnet war, ihn auch wunderbar geheilt hatte. Solche wunderbare Sehendmachung eines physisch Blinden erschien ihm als passendste Einleitung zu dem Worte Jesu über sein Sehendmachen der geistig Blinden, ebenso wie er die wunderbare äussere Speisung als Vorbereitung auf die Rede Jesu von sich als dem Himmelsbrote betrachtete. Zugleich erschien ihm dieses von uran unerhörte Geschehnis des Sehendwerdens eines Blindgeborenen (9_{32}) als ein solches Glauben erweckendes Zeichen, angesichts dessen der Unglaube und die Feindschaft der jüdischen Hierarchen Jesu gegenüber sich als sinnlose Verblendung und Verhärtung darstellten. In diesem Sinne führte er die Erzählung von der Heilung des Blinden, dem nachfolgenden Verhöre desselben und seiner Begegnung mit Jesus aus. Ob in der Quelle irgendwelche geschichtliche Andeutungen gegeben waren, die er bei dieser Erzählung verwertete, lässt sich nicht sagen.

In der Quelle wird dann die Verhandlung Jesu mit den Juden 10_{24-38}, die nach der Darstellung unseres Evangelisten

bei einer späteren Gelegenheit in Jerusalem stattfand (V. 22), die Fortsetzung der Rede 9 39—10 18 gewesen sein. Dies ist daraus zu schliessen, dass Jesus in 10 26—28 die Bildrede von den ihm anvertrauten Schafen, in der er sich in 10 10—18 bewegt hat, hier fortführt. Solche Fortführung ist nur dann passend und natürlich, wenn es sich um dieselben Zuhörer in derselben Situation handelt, wie dort. Gäbe es keine anderweitigen Gründe für das Verwertetsein einer Quelle im vierten Evangelium, so müsste man sich an unserer Stelle mit der Erklärung begnügen, dass der Evangelist in ungeschickter Weise Worte Jesu, die er in verschiedene Situationen legt, so gestaltet hat, als gehörten sie in eine und dieselbe Situation. Da aber das sonstige Benutztsein einer Quelle im Evangelium aus vielen Anzeichen erhellt und da mehrfach zu erkennen ist, dass der Evangelist die ursprünglichen Zusammenhänge dieser Quelle auseinandergerissen hat, so müssen wir auch mit Bezug auf unseren Fall annehmen, dass das inhaltlich auf einander Bezügliche nach der Quelle wirklich in derselben Situation lag*). Der Einwand, dass kein Grund abzusehen sei, aus dem der Evangelist den Zusammenhang der Rede, wenn er ihm überliefert gewesen wäre, zerstört haben sollte, und dass deshalb gerade die Verschiedenheit der Situationen dem Evangelisten bestimmt überliefert, bezw. durch die Erinnerung gegeben sein müsse**), ist nicht durchschlagend. Der Anlass zur Trennung des in der Quelle Zusammengehörigen wird für den Evangelisten hier, wie in den früher besprochenen Fällen, darin gelegen haben, dass in der Quelle eine Zwischenbemerkung, ein neuer Ansatz der Rede Jesu oder eine neue Frage seiner Gegner, den Schein weckte, als beginne ein neues, selbständiges Redestück in einer späteren Situation. Der Evangelist konnte sich durch einen solchen Schein irreführen lassen, weil er eben nicht der ursprüngliche Konzipient des Redezusammenhanges war und ihm deshalb nicht klar bewusst war, dass das weiter Folgende nur als unmittelbare Fortsetzung des Vorangehenden verstanden werden konnte.

Wahrscheinlich war es ein in der Quelle gegebener Grund-

---

*) Vgl. oben S. 75 Anm.

**) Vgl. Haupt StKr. 1893, S. 227 ff.; auch B. Weiss zu 10 23.

bestand der Bemerkungen V. 19—23, der den Evangelisten zu jener Trennung veranlasste. Wieweit er diesen Grundbestand modifiziert hat, lässt sich nicht sagen. Mit Bestimmtheit sind nur V. 21b und 22 als seine Zusätze zu bezeichnen. V. 21b steht in Beziehung zu der Erzählung 9 6ff. und dient nicht notwendig zur Erklärung des Urteils V. 21a. Dieses letztere hat einen verschiedenen Sinn, je nachdem es mit V. 21b verknüpft ist oder nicht. Im ersteren Falle bedeutet es, dass die Worte Jesu sich ihrer Art und ihrem Inhalte nach nicht als Worte eines Dämonischen, Verrückten darstellen. Im letzteren Falle dagegen ist der Sinn, dass seine Worte deshalb nicht als Worte eines Dämonischen betrachtet werden können, weil Jesus durch seine Blindenheilung bewiesen hat, dass er nicht ein Dämonischer ist. Die Angabe V. 22, dass die folgende Verhandlung Jesu mit den Juden zur Zeit des winterlichen Tempelweihfestes stattgefunden habe, ergab sich dem Evangelisten aus seiner Vorstellung, dass diese Verhandlung überhaupt einer späteren Situation angehört habe, als das vorangehende, noch in die Zeit des Laubhüttenfestes (7 2) fallende Redestück. Er nahm an, dass das dem Laubhüttenfeste nächstliegende jüdische Fest die Veranlassung zu einem neuen Besuche Jesu in Jerusalem gewesen sei.

Am Schlusse von K. 10 ist V. 39 eine Zuthat des Evanlisten zur Quelle nach Analogie seiner Zusätze 7 30. 44. 8 20b*). Die Notiz V. 40, dass Jesus sich damals nach Peräa begeben habe, in die Gegend, wo früher Johannes getauft hatte, kann im wesentlichen aus der Quelle stammen. In ihr mag für den Evangelisten der Anlass dazu gelegen haben, seinerseits die Bemerkungen V. 41 f. hinzuzufügen. In diesen bringt er wieder, ebenso wie in 1 6—8. 19—37. 3 22—36. 5 33—35, das Doppelurteil über den Täufer, an dem ihm offenbar viel gelegen ist, zum Ausdruck: dass einerseits der Täufer mit Jesu nicht vergleichbar war, dass er andrerseits aber der Zeuge war, der die Menschen richtig auf Jesum als den Höheren hinwies.

---

*) S. oben S. 27.

6. Quellenbestandteile in Kap. 11.

Ein besonderes Interesse darf die Frage in Anspruch nehmen, ob auch für die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus 11_{1-53} Elemente in der Quelle gegeben waren. Jedenfalls gehört diese Erzählung im ganzen fest zum Pragmatismus des Geschichtsberichtes unseres Evangelisten. Er schildert in ihr das höchste, über die Heilung des Blindgeborenen noch hinausgehende Wunderzeichen Jesu. Er erzählt, wie Jesus gleich beim Empfang der Nachricht von der Erkrankung des Lazarus die Zweckbeziehung dieser Krankheit auf seine eigene Verherrlichung ausgesprochen (vgl. 9_{3}) und dann die Reise nach Bethanien hinausgeschoben habe, um Anlass zu einer desto grösseren Wunderthat zu haben ($11_{4-6.\ 15}$). Er schildert dann, wie Jesus das unerhörte Wunder an dem schon 4 Tage im Grabe gelegenen Lazarus in voller Oeffentlichkeit verrichtete (11_{31-44}). Und er hebt nachdrücklich die Wirkungen hervor, die sich an dieses Zeichen knüpften: dass es bei den Zuschauern und davon Hörenden den Glauben an die Messianität Jesu weckte ($11_{45.\ 48.}$ $12_{9.\ 11}$) und der eigentliche Anlass für die messianische Huldigung der Volksmenge bei seinem Einzuge in Jerusalem wurde (12_{17}f.) und dass es seine Feinde in solche Verlegenheit brachte, dass sie nur noch in dem Plane, ihn zu töten, einen Ausweg fanden ($11_{46-53.\ 57.}$ $12_{10.\ 19}$). Diese ganze Darstellung ist für die geschichtliche Auffassung des Evangelisten durchaus charakteristisch.

Allein ganz aus einem Gusse ist die Erzählung doch nicht. Sie schliesst gewisse Elemente ein, die innerlich nicht zu der Gesamtauffassung des Evangelisten von dem Vorgange passen. Der Evangelist hat sie als fest überlieferte Elemente in seine Erzählung aufgenommen. Aber er hat sie nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung aufgefasst.

Als Jesus die Oeffnung des Grabes des Lazarus befohlen hat und Martha dagegen einwendet, der Leichnam werde als viertägiger schon in Verwesung übergegangen sein (V. 39), antwortet Jesus V. 40: »sagte ich dir nicht, dass du, wenn du glaubest, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst?« Dies kann nur verstanden werden als Bezugnahme auf die einzigen Worte, die

Jesus nach dem bisherigen Berichte an Martha gerichtet hat, d. i. auf seine Zusage an sie V. 23: »dein Bruder wird auferstehen« und auf seine weiteren Worte V. 25f., dass der an ihn Glaubende trotz des Todes leben werde. Da nun die Worte V. 40 im Vorausblick auf die gleichfolgende Wunderthat der Erweckung des Lazarus gesagt sind, in der Jesus seine göttliche Herrlichkeit offenbaren wollte (V. 4; vgl. 2_{11}), so liegt der Bezugnahme von V. 40 auf V. 23 und 25f. die Voraussetzung zu Grunde, dass diese Worte V. 23 und 25f. eine Zusicherung der wunderbaren Wiedererweckung des Lazarus zum irdischen Weiterleben bedeuteten. Thatsächlich haben nun aber die Worte V. 23 und 25f. einen anderen, viel höheren Sinn. Jesus redet in ihnen von einem Leben, das er Jedem, der an ihn glaubt, verbürgt und verleiht, von einem Leben, zu dem man nicht erst dereinst am jüngsten Tage aus dem Tode auferweckt wird, sondern in dessen Besitz man bleibt, auch wenn man stirbt, und das man in Ewigkeit behält. Gemeint sein kann hierunter nicht das irdische Leben, zu dem Lazarus aus dem Grabe wiedererweckt wurde. Denn weder wird eine solche wunderbare Lebenserweckung allen an Jesus Glaubenden zu Teil, noch währte dieses Leben des Lazarus in Ewigkeit. Gemeint sein kann nur das höhere, ewige Leben, das Jesus auch nach 5_{21-27}. $6_{35-40.\ 47-50}$. 8_{51} allen Glaubenden zu verleihen behauptet, ein schon gegenwärtig in ihnen vorhandenes Leben, welches eben deshalb, weil es ein ewiges, göttliches Leben ist, auch den irdischen Tod überdauert und die Auferstehung zum himmlischen Heilsleben sicher verbürgt. An diesem Sinne von V. 23 und 25f. kann kein Zweifel obwalten. Diese Worte enthalten in Wirklichkeit keinen Hinweis Jesu auf sein bevorstehendes Wunder. Wenn also in V. 40 vorausgesetzt ist, dass sie einen solchen Hinweis bedeuten, so ist dies ein Missverständnis, und zwar ein Missverständnis derselben Art, wie wir es früher in den Deutungen des Evangelisten 2_{21}. 7_{39}. 12_{33}. 18_{9} erkannten. Dann folgt aber auch, dass der Evangelist die Worte V. 23 und 25f. nicht frei von sich aus gestaltet haben kann, sondern

*) Weil die Worte V. 23 und 25f. nicht den Sinn haben, der in V. 40 vorausgesetzt ist, nimmt B. Weiss an, dass in V. 40 eine ungenaue Rückbeziehung auf V. 4 vorliege. Aber weder ist das Wort V. 4 an Martha gerichtet, noch enthält es einen Hinweis auf die

in fester Ausprägung überliefert bekommen haben muss. Denn sonst würde er ihren Wortlaut so gestaltet haben, dass die Beziehung auf die wunderbare Erweckung des Lazarus zum irdischen Leben wenigstens als Nebensinn möglich wäre. Er muss das Gespräch Jesu mit Martha V. 23—26, wahrscheinlich auch V. 27, aus der Quelle übernommen haben.

Stellt sich aber an diesem einen Punkte heraus, dass der Evangelist auch in dieser Erzählung Stoff aus der Quelle benutzte, so fällt ein erklärendes Licht auf einen anderen, sonst räthselhaft bleibenden Zug seiner Erzählung. Es heisst, Jesus habe am Grabe des Lazarus sich innerlich erschüttert (V. 33 und 38) und Thränen vergossen (V. 35). Wie erklärt sich diese tiefe Bewegung Jesu? Sie wäre durchaus natürlich als Reflex eines tiefen Eindruckes, den Jesus von der die Menschen trennenden und deshalb so tief schmerzenden Macht des Todes empfing, eines Eindruckes, der auch von denen herb empfunden wird, die des ewigen Lebens trotz des Todes gewiss sind. Sie wäre natürlich als Aeusserung des Schmerzes Jesu über den Verlust seines Freundes und seines Mitschmerzes mit den trauernden Schwestern. Aber sie ist unnatürlich bei der Voraussetzung, dass Jesus die unmittelbar bevorstehende Wiedererweckung des Lazarus zum irdischen Weiterleben deutlich voraussah. Daher die mannigfachen Versuche der Ausleger, für die Erschütterung und das Weinen Jesu andere Motive anzugeben, die doch alle in dieser Situation fernliegend und gesucht erscheinen. Mit vollem Recht hat man schon oft gesagt, der Evangelist könne diesen »echt menschlichen« Zug in dem Bilde Jesu nicht erfunden haben; derselbe müsse ihm bestimmt gegeben gewesen sein. Daraus folgt aber nicht, dass auch der übrige Erzählungsbestand dem Evangelisten durch eigene frühere Anschauung oder durch beste Ueberlieferung gegeben war. Vielmehr ist aus der Unvereinbarkeit dieses Zuges mit der übrigen Erzählung, wie sie unser Evangelist giebt, zu folgern, dass der Evangelist diesen Zug aus einer solchen älteren Dar-

Glaubensbedingung. Der gemeinsame Punkt zwischen V. 4 und V. 40 ist der Begriff der δόξα τοῦ θεοῦ, der allerdings in der Stelle V. 23—26 fehlt. Aber im Sinne des Evangelisten ist in V. 23 und 25 f. eben der wunderbare Vorgang bezeichnet, der in V. 4 und V. 40 als eine Offenbarung der δόξα Gottes in Jesu Christo betrachtet ist.

stellung übernommen hat, welche von der uns vorliegenden in einer Beziehung wesentlich verschieden war. Es kann in ihr nicht erzählt gewesen sein, dass Jesus, als er in Bethanien am Grabe stand, die deutliche Voraussicht und feste Absicht hatte, den Gestorbenen dem irdischen Leben wiederzugeben. Der bearbeitende Evangelist fand, wie wir vorher sahen, irriger Weise diese Voraussicht und Absicht in den Worten Jesu V. 23 und 25f. ausgedrückt. Gemäss dieser Auffassung hat er die geschichtliche Umrahmung der in der Quelle überlieferten Worte Jesu ausgeführt. Aber in diesen Rahmen fügen sich nun nicht jene aus der Quelle übernommenen Angaben über die innere Bewegung und das Weinen Jesu am Grabe des Freundes.

Stammt das Gespräch V. 23—27 aus der Quelle, so muss in dieser auch mitgeteilt gewesen sein, auf welchen Anlass, in welcher Situation das Gespräch stattfand. Wieweit lassen sich nun innerhalb der uns vorliegenden Einleitung V. 1—22 die Quellenbestandteile von den Zuthaten des Evangelisten unterscheiden? Dem Evangelisten sind ausser der in V. 1b und 2 vorliegenden Bezugnahme auf die synoptischen Erzählungen Lc 10_{38}. 7_{37}f.*) jedenfalls die Stücke V. 4 und V. 11—15 zuzuschreiben, in denen sich jene auf die Auferweckung des Lazarus gerichtete Voraussicht und Absicht Jesu ausspricht. Hinsichtlich des übrigen Bestandes der Erzählung lässt sich nur sagen, dass kein Hindernis vorliegt, ihn aus der Quelle herzuleiten. Eine bemerkenswerte Bestätigung dafür, dass von dem Gespräche Jesu mit seinen Jüngern V. 7—16 der Anfang V. 7—10 in der Quelle stand, die Fortsetzung V. 11—15 aber vom Evangelisten hinzugethan ist, liegt darin, dass der Ausspruch des Thomas V. 16 erst dann recht verständlich wird, wenn man ihn mit Ueberspringung von V. 11—15 in unmittelbare Verbindung mit V. 7—10 bringt. Hinter V. 14f., wo Jesus erklärt, Lazarus sei gestorben und sie wollten »zu ihm« hinziehen, muss man in dem Ausspruche des Thomas: »lasst auch uns hinziehen, damit wir mit ihm sterben«, das *μετ᾽ αὐτοῦ* auf Lazarus beziehen. Aber gewiss ist dies nicht der rechte, ursprüngliche Sinn. Der *αὐτός*, mit dem Thomas und die anderen Jünger

*) Vgl. oben S. 37f.

zusammen sterben wollen, muss Jesus sein. Das Wort des Thomas bezieht sich zurück auf V. 8, wo die Jünger Jesum, um ihn von der Reise nach Judäa zurückzuhalten, an den Tötungsversuch der Judäer bei der letzten Anwesenheit dort erinnert haben. Jesus hat dann in dem Bildworte V. 9f. seine Gewissheit ausgedrückt, dass er, solange er sich in dem ihm zugemessenen Berufe bewege, in keiner Gefahr fallen könne. Darin liegt indirekt sein Entschluss, trotz der drohenden Todesgefahr nach Judäa zu ziehen. Im unmittelbaren Anschlusse hieran ist es ganz klar, dass das Wort des Thomas eine resignierte Aufforderung zum sterben mit Jesus bedeutet. Durch die dazwischen tretende Mitteilung vom Gestorbensein des Lazarus aber ist dieser Sinn undeutlich gemacht.

Die Erzählung V. 17—22, die den Uebergang zu den Worten Jesu V. 23. 25f. bildet, kann im wesentlichen in der Quelle gestanden haben. Nach dem Gespräche mit Martha V. 23—27 wird dann in der Quelle erzählt gewesen sein, dass Jesus mit den Schwestern des Lazarus an der Grabstätte stand, hier tief erschüttert war und Thränen vergoss. Dafür, dass noch weitere Elemente aus dem uns vorliegenden Abschlusse der Erzählung der Quelle zugehörten, sehe ich keine Anzeichen. Darf man sagen, dass die Darstellung der Quelle pointelos verlief, wenn sie nicht in der Erzählung des Wunders der Auferweckung des Lazarus gipfelte? Sie teilte die grossartigen Worte Jesu V. 23 und 25f. mit, in denen die Hoffnung und der Trost der Christen an den Gräbern allezeit ihre Anknüpfung und ihren schönsten Ausdruck gefunden haben. Sie teilte diese Worte mit nicht als bezüglich auf einen ausserordentlichen Fall, wo der Gestorbene wieder ins irdische Leben zurückgerufen werden sollte, sondern als bezüglich auf einen Fall, der seiner Art nach ganz analog war den Fällen, in denen die Christen weiterhin sich an diesen Worten aufrichten. Waren diese Worte nicht um ihrer selbst willen der Aufzeichnung wert?

7. *Quellenbestandteile in Kap. 12.*

In dem geschichtlichen Abschnitte 11_{54}—12_{19} weisen keine Spuren auf die Quelle zurück.

Dass aber in dem weiteren Verlaufe von K. 12 der Evan-

gelist wieder seine Quelle benutzt hat, erkannten wir früher bereits daraus, dass sich die Stücke V. 33 und V. 36b—43 als fremdartige Zusätze in dem umgebenden Zusammenhange darstellen*). Auch in der Quelle wird die Erzählung von der Nachfrage der Hellenen nach Jesus (V. 20—22) die Einleitung gebildet haben zu dem Redestücke V. 23ff., in dessen erstem Teile Jesus seinen Tod als die notwendige Voraussetzung zu seiner Verherrlichung und zur weiten Ausbreitung der von ihm ausgehenden Wirkungen bezeichnet (V. 23—32) und in dessen zweitem Teile er dann, auf die Zwischenrede der Juden V. 34 hin, sein gegenwärtiges, bald vorübergehendes irdisches Wirken als eine erleuchtende Gottesoffenbarung hinstellt, die man gläubig aufnehmen müsse, um zum ewigen Heilsleben zu gelangen (V. 35. 36a. 44—50). Wie wir oben sahen, ist bei V. 36a, wo der Evangelist seine Betrachtung V. 36b—43 einfügt, kein wirklicher Gedankenabschluss erreicht. V. 35 und 36a bilden nur den Beginn des in V. 44ff. fortgesetzten Gedankens.

Ausser V. 33 und V. 36b—43 sind aber in diesem Redestücke noch einige weitere Zuthaten zur Quelle zu bemerken. Erstens ist die Episode über die Stimme vom Himmel V. 28b—30, wenigstens in der uns vorliegenden Ausführung, auf den Evangelisten zurückzuführen. Darin, dass besonders hervorgehoben wird, diese Himmelsstimme, deren wunderbare Art dem umstehenden Volke bewusst geworden sei (V. 29), habe ihre Abzweckung nicht auf Jesus, sondern auf das Volk gehabt (V. 30), spricht sich die charakteristische Anschauung des Evangelisten von der Bestimmung der äusseren Wunderzeichen zur Erweckung des Glaubens aus. Andrerseits muss man freilich anerkennen, dass die göttliche Zusage V. 28b eine für Jesus selbst sehr wichtige, ja unentbehrliche Antwort auf seine bewegte Frage und sein Gebet V. 27 und 28a war. Wäre sie nicht bezeichnet, so müssten wir doch den Uebergang von der erregten, fragenden Stimmung V. 27 zu der siegesgewissen Aeusserung V. 31f. so erklären, dass Jesus bei seinem Gebete V. 28a gleich die unmittelbare Gewissheit der Erhörung dieses Gebetes gewonnen habe. Da wir nun doch auch nach einem Anlasse fragen müssen, auf den hin der Evangelist an dieser Stelle diese

*) Vgl. oben S. 64 und 90—92.

Episode von der wunderbaren Himmelsstimme eingefügt hat, so ergiebt sich folgende Vermutung. In der Quelle schloss sich wahrscheinlich an das Gebetswort V. 28 a ein weiteres Wort Jesu, in dem er seine Gewissheit des Erhörtseins des Gebetes ausdrückte, und zwar etwa in der Form: er höre die Zusage des Vaters, dass er, wie er sich bisher in ihm verherrlicht habe, so sich auch wieder in seinem Tode verherrlichen werde (vgl. 13 31f. 17 1. 4f.). In der Quelle war dieses Hören Jesu als ein innerliches Vernehmen der Stimme Gottes gemeint (vgl. 5 30. 37. 6 45. 8 26. 47). Der bearbeitende Evangelist aber verstand es als Hören einer äusserlich erschallenden Stimme aus dem Himmel. Eine solche Stimme aber musste auch von der umstehenden Menge wahrgenommen sein. Sie bildete ein Wunderzeichen, das eben für diese Menge bestimmt gewesen sein musste, um ihr ein Gotteszeugnis über die Herrlichkeit Jesu zu sein. Gemäss dieser Auffassung gestaltete der Evangelist den durch die Quelle dargebotenen Gedanken weiter aus.

Sodann ist im zweiten Teile unseres Redestückes der Begründungssatz V. 47 b für eine Zuthat des Evangelisten nach 3 17 zu halten. Der Gedanke, dass Jesus nicht zum richten, sondern zum retten der Welt gekommen sei, gehört nicht organisch zum Gedankenzusammenhange dieses Teiles der Rede. Der Satz V. 47 a: »wenn einer meine Worte nicht hört und nicht bewahrt, so richte ich meinerseits ihn nicht«, scheint ja freilich im Gedanken zusammenzutreffen mit der Aeusserung Jesu in der Nikodemusrede, er sei von Gott nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde (3 17). Deshalb schien es dem Evangelisten auch passend, dieses Wort aus der Nikodemusrede als Ergänzung an unserer Stelle einzufügen. Aber genau betrachtet ist der Gedanke doch an beiden Stellen ein wesentlich verschiedener. In der Nikodemusrede handelt es sich um den Gegensatz, dass nicht *Jesus* den Ungläubigen richtet, sondern *der Ungläubige sich selbst* das Gericht zuzieht, indem er sich dem heilbringenden Lichte versagt. Zu diesem Gegensatze gehört als Begründung der Gedanke, dass Jesus seine eigene Aufgabe nicht darin findet zu richten, sondern zu retten. An unserer Stelle in K. 12 dagegen handelt es sich um den Gegensatz, dass Jesus nicht *durch sich selbst* die für das Heil

entscheidende Bedeutung hat, sondern dass er der Bote und Vertreter Gottes ist (V. 44f.) und dass der göttlichen Offenbarung, die er trägt und ausrichtet, die für das Heil entscheidende Bedeutung zukommt (V. 47—50). Zu diesem Gegensatze passt nicht die Begründung, dass er nicht zum richten, sondern zum retten gesandt sei.

Endlich sind die Schlussworte von V. 48: *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* aller Wahrscheinlichkeit nach ein Zusatz des Evangelisten, nach Analogie seines Zusatzes 5 28f. und seiner Zuthaten am Schlusse von 6 39. 40. 44. 54 *).

8. *Quellenbestandteile in Kap. 13—17.*

Die entscheidenden Anzeichen dafür, dass die Abschiedsreden Jesu im Kreise seiner Jünger K. 13—17, die den dritten Hauptteil des Evangeliums bilden, dem Evangelisten aus seiner Quelle zugeflossen sind, hier aber eine etwas andere Anordnung hatten, als jetzt in unserm Evangelium, haben wir oben schon besprochen **). Nur Weniges scheint der Evangelist zu dem aus der Quelle geschöpften Bestande hinzugesetzt zu haben.

Wenn man erkannt hat, dass 13 18f. eine Einschaltung des Evangelisten ist, so wird man auch den Satz 13 11 und die Erzählung 13 21—30 (nebst dem Uebergang V. 31a) für seine Zuthat halten, entsprungen aus dem gleichen Interesse, wie jene Einschaltung V. 18f. (und 6 64b u. 70f.): nachdrücklich zu betonen, dass Jesus durch den Verräter nicht getäuscht und überrascht worden ist ***). Die Erzählung V. 21—30 ist nicht etwa insofern ein notwendiges Glied des Ganzen, als sie zur Motivierung einer mit V. 31 eintretenden neuen Wendung der Rede dient. Denn eine entscheidende Wendung des Gedankens tritt hier bei V. 31 gar nicht ein. Die Ermahnung zur dienenden Liebe, die Jesus im Anschluss an die vorbildliche Fusswaschung in V. 12—17 und 20 gegeben hat, wird in V. 34f. noch fortgeführt. Die Worte 13 31b—33 dienen nur dazu, diese Ermahnung, der bisher in V. 12—20 noch keine Beziehung auf das Scheiden Jesu gegeben war, jetzt zu einer Abschiedsermahnung

*) Vgl. oben S. 122—125 und 127f.

) Vgl. S. 93—101 und 65. *) Vgl. oben S. 25ff.

für die Zeit des Alleinbleibens der Jünger zu gestalten*). Es ist auch nicht etwa die besondere Ausdrucksweise in V. 31 f. durch die voranstehende Scene mit dem Verräter bedingt. Jesus sagt, dass jetzt Gott in ihm verherrlicht sei und dass sich Gott sofort weiter in ihm verherrlichen werde. Dieses »jetzt« ist nicht ein mit dem Weggang des Judas eingetretener Moment und die Verherrlichung Jesu ist nicht eine durch den Verrat des Judas herbeigeführte. Unter der jetzt vollzogenen Verherrlichung muss verstanden sein die Verherrlichung Gottes in Jesu durch dessen ganzes irdisches Berufswirken; ihr wird nun folgen die himmlische Verherrlichung, zu der Jesus durch seinen Tod gelangt (vgl. 12_{28}. 17_{4}f.). Dass Jesus von jener Verherrlichung Gottes in seinem irdischen Berufswerke in präteritalem Ausdrucke wie von einer jetzt abgeschlossenen Thatsache redet, ist dadurch begründet, dass er seinen Tod eben jetzt bevorstehend weiss und von diesem Endpunkte aus auf das Ganze zurückblickt (vgl. 17_{4}). Die Episode V. 21—30 hängt also mit den folgenden Worten nicht innerlich zusammen; sie unterbricht vielmehr den Zusammenhang, in dem das durch die Worte V. 31—33 nur verstärkte Liebesgebot V. 34f. noch mit der vorangehenden Ermahnung V. 12—17 und 20 steht**). Der falsche Schein, dass die Worte V. 31—33 zu dieser Ermahnung nicht mehr in Beziehung ständen, verleitete den Evangelisten dazu, die Episode V. 21—30 vor V. 31 einzufügen.

Im weiteren Bestande dieser Abschiedsreden scheinen mir nur noch die Schlussworte von 16_{13}: *καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν* ein Zusatz des Evangelisten zur Quelle zu sein. Auf diese Funktion des Geistes, dass er eine wunderbare Vorauserkenntnis kommender Ereignisse verleihen werde, wird weder in dem umgebenden Zusammenhange dieser Stelle 16_{13} weiter eingegangen, noch an den sonstigen Stellen der Abschiedsreden, wo Jesus

*) Vgl. oben S. 97.

**) Berücksichtigt man, dass in V. 31—35 und dann weiter in dem Abschnitte 15_{1}—$_{17}$, der in der Quelle hier gleich gefolgt sein muss (vgl. oben S. 97f.), das Thema von 13_{1}—$_{20}$ fortgesetzt wird, so kann man der Hypothese Spittas, Zur Gesch. u. Litt. d. Urchristentums I, S. 186ff., dass im ursprünglichen Bestande der Abschiedsreden hinter 13_{31a} und vor dem Abschnitte 15_{1}ff. der Platz für einen Abendmahlsbericht gewesen sei, nicht beipflichten.

von der Sendung des Geistes redet, Bezug genommen. Es kommt Jesu immer nur auf den Gedanken an, dass der Geist den Jüngern ein Ersatz für ihn, den jetzt Scheidenden, sein wird: dass er sie unterstützen wird bei ihrem Zeugnisse für Jesus der Welt gegenüber (15_{26}f. 16_{7-11}) und sie weiter unterweisen in der von Jesus empfangenen Verkündigung (14_{26}. 16_{12-15}). Dieser besondere Inhalt der Geistesverheissung ist ganz bedingt durch den Gegensatz gegen die der natürlichen Betrachtung sich aufdrängende Besorgnis, die Jünger seien jetzt noch nicht reif genug, um Jesum entbehren zu können, weil sie den Sinn und die Tragweite seiner Verkündigung noch nicht voll verstanden hätten, geschweige denn selbständig seine Sache der Welt gegenüber vertreten könnten. Solche Besorgnis überwindet Jesus durch die Gewissheit, dass Gott den Jüngern seinen Geist als anderen Anwalt senden werde. Eben deshalb aber fehlt diesen Geistesverheissungen der Hinweis auf die wunderbaren charismatischen Geistesfunktionen, die in keiner Beziehung zu diesem besonderen Zwecke stehen, den Jüngern einen Ersatz für den Beistand Jesu selbst zu bieten. Es ist aber sehr begreiflich, dass dem Evangelisten eine Berücksichtigung auch dieser Art der Geistesfunktionen notwendig schien und dass er deshalb wenigstens einen kurzen Hinweis auf die durch den Geist bewirkte apokalyptische Vorschau der Zukunft einfügte.

9. Quellenbestandteile in Kap. 18—20.

Innerhalb der Leidensgeschichte K. 18—20 ist, soviel ich sehe, nur in der Unterredung des Pilatus mit Jesus 18_{33-38}a und 19_{9-11} die Spur der Quelle zu erkennen*). Einerseits sind

*) Spitta a. a. O. I, S. 158ff. führt aus, dass sich in der Erzählung von dem Verhöre Jesu vor Hannas und Kaiaphas und von der Verleugnung des Petrus 18_{12-28} eine Verschiebung der ursprünglichen Reihenfolge zeige. Die zusammengehörige Geschichte von Petri Verleugnung V. 15—18 und 25—27 sei auseinander gerissen. Die ursprüngliche Gestalt des Textes sei gewesen: V. 12. 13. 19—23. 24. 14. 15—18. 25b—27. 28. Bei dieser Anordnung erhelle, dass das Verhör vor dem »Hohenpriester« V. 19ff. vor dem in V. 13 als Hoherpriester bezeichneten Kaiaphas stattgefunden habe, wenngleich im Hause des Hannas. Hinterher sei dann in V. 24 die Ueberführung in den hohenpriesterlichen Palast gemeint, wo das Synedrium sich versammelte.

die an Pilatus gerichteten Worte Jesu 18 36f. in Gedanken und Ausdruck nächstverwandt früheren aus der Quelle stammenden Aussprüchen (vgl. 8 23. 32. 40. 42. 45—47. 10 27). Andrerseits liegt in 19 11 noch einmal ein Fall vor, wo ein Wort Jesu eine verkehrte, dem Zusammenhange nicht entsprechende Deutung erfährt. Auf die Frage des Pilatus: »weisst du nicht, dass ich Macht habe, dich freizulassen, und Macht habe, dich zu kreuzigen?« (V. 10) antwortet Jesus: »du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben her (ἄνωθεν) gegeben wäre; deshalb hat der, welcher mich dir übergeben hat, grössere Schuld« (V. 11). Der erste Teil dieser Antwort kann bei der Beziehung auf die Worte des Pilatus nur den Sinn haben, Pilatus habe die Macht, mit der er Jesu zu imponieren suchte, nicht aus sich selbst, sondern von Gott. Aber unter Voraussetzung dieses Sinnes lässt sich nicht, oder wenigstens nur mittelst Ergänzung eines komplizierten Zwischengedankens*), erkennen, inwiefern das im zweiten Teile der Antwort gegebene Urteil über die

---

So sei auch in V. 15f. unter dem Hohenpriester Kaiaphas verstanden. Diese Erklärung scheitert aber an dem Wortlaut von V. 24. Denn wenn schon das Verhör im Hause des Hannas von dem Hohenpriester Kaiaphas abgehalten war, so konnte die weitere Ueberführung Jesu in das Haus des Kaiaphas nicht einfach bezeichnet werden als Uebersendung Jesu von Hannas zu dem Hohenpriester Kaiaphas. — Die Vermutung Spittas, dass in diesem Abschnitte eine Verschiebung stattgefunden habe, hat nun freilich eine bemerkenswerte Unterstützung daduich gefunden, dass auch der Syrus sinaiticus eine andere Textordnung hat, bei der ebenfalls V. 24 vor V. 14 steht und die von Petri Verleugnung handelnden Stücke verbunden sind (vgl. A. Merx, Die vier kanon. Evang. nach ihrem ältesten bekannten Texte, 1897, I S. 223). Die Textfolge ist hier: V. 13. 24. 14. 15. 19—23. 16—18. 25—28. Danach fand also auch die Verhandlung V. 19—23 schon im Hause des Kaiaphas statt. Bei dieser Darstellung ist es klar, dass der ἀρχιερεύς in V. 15. 16. 19. 22 stets Kaiaphas ist, und es lässt sich diese ganze johanneische Ueberlieferung mit der synoptischen leicht in Harmonie bringen. Man muss aber den Verdacht hegen, dass der Wunsch nach solcher Harmonisierung die Textgestalt des Syr. sin. bedingt hat. Die getrennte Stellung der auf die Verleugnung Petri bezüglichen Stücke V. 15—18 und 25—27 bietet keine Schwierigkeit. Natürlich gehören diese Stücke inhaltlich zusammen. Aber ihre getrennte Stellung war schriftstellerisch dadurch motiviert, dass ein Zeitverlauf zwischen der ersten Verleugnung und den beiden folgenden hervorgehoben werden sollte.

*) Vgl. Meyer-Weiss zu der St.

grössere Schuld dessen, der Jesum an den Pilatus ausgeliefert hat, d. i. des Kaiaphas als Hauptes des jüdischen Volkes und der Hierarchen (vgl. 18 35), aus der im ersten Teile der Antwort bezeichneten Thatsache gefolgert werden kann. Diese Folgerung ist nur dann klar, wenn im ersten Teile der Antwort das Geben der Gewalt über Jesus an Pilatus in demselben Sinne verstanden ist, wie im zweiten Teile das Uebergeben Jesu an den Pilatus, d. h. wenn es darauf bezogen ist, dass Jesus durch den jüdischen Hohenpriester in die Gewalt des heidnischen Prokurators gebracht ist. Das *ἄνωθεν* in V. 11a ist dann in zeitlichem, nicht in räumlichem Sinne gefasst. Gewiss entspricht diese Deutung von V. 11a nicht dem ursprünglichen Sinne der Worte. Dass sie in V. 11b vorausgesetzt ist, muss uns nach Analogie anderer ähnlicher Fälle ein Hinweis darauf sein, dass der Evangelist hier fremdes, seiner Quelle entnommenes Material verwertet. Zu weiteren Vermutungen darüber, wie dieses Gespräch des Pilatus mit Jesus in der Quelle geschichtlich eingeleitet und umrahmt war, fehlen uns Anhaltspunkte.

C. Die Art der Quelle im ganzen.

Nachdem festgestellt ist, welche einzelnen Bestandteile unseres Evangeliums mit Wahrscheinlichkeit aus der Quelle stammen, lässt sich ein Bild von der Art dieser Quelle im ganzen gewinnen.

Vor allem ergiebt sich, dass die Quelle Reden und Gespräche Jesu enthielt, also hinsichtlich der Art des mitgeteilten Stoffes wesentlich gleich war den Matthäuslogia, der in unserm ersten und dritten Evangelium verwerteten Quelle. Stücke rein geschichtlich erzählenden Inhalts scheint sie nicht eingeschlossen zu haben. Wohl aber waren die einzelnen Redestücke, ebenso wie die meisten Logia in jener synoptischen Quellenschrift, eingeleitet durch kurze Mitteilungen über die geschichtliche Veranlassung und Situation. So war die Tempelreinigung erzählt (2 13ff.), die den bedeutsamen Ausspruch Jesu 2 19 veranlasste, ferner der nächtliche Besuch des Nikodemus (3 1f.), das Zusammentreffen mit der Samariterin am Brunnen (4 4ff.), die am Sabbath verrichtete Heilthätigkeit Jesu beim Teiche Bethesda (5 1ff.),

seine Begegnung mit einem Blindgeborenen (9 1), seine Hinkunft nach Bethanien nach dem Tode des Lazarus (11 1ff.), die Nachfrage der Hellenen (12 20—22), die Fusswaschung beim letzten Mahle (13 1ff.). Aber eigentlich abgesehen war es auf die Mitteilung nicht dieser geschichtlichen Thatsachen, sondern der auf ihren Anlass gesprochenen Worte Jesu. Deshalb entsprach der geschichtlichen Einleitung nicht immer ein geschichtlicher Abschluss. So war über das weitere Verhalten des Nikodemus nach seinem Gespräche mit Jesus oder über den weiteren Verlauf der Angelegenheit mit den Hellenen 12 20—22, nichts mitgeteilt. Gerade so war auch in den Matthäuslogia nicht erzählt, wie sich die drei Männer weiter verhielten, die Jesu nachfolgen wollten, aber erst von ihm auf den völligen sofortigen Verzicht, den diese Nachfolge forderte, hingewiesen wurden (Lc. 9 57—62), oder was jener Mann that, dessen Bitte um Schlichtung einer Erbstreitigkeit Jesum zur Warnung vor der Habgier und unruhigen Sorge um irdische Güter veranlasste (Lc. 12 13—34).

Folgten sich die Redestücke in der Quelle in derselben Reihe, in welcher der vierte Evangelist sie in seinem Geschichtsberichte verarbeitet hat? In einem Falle lässt sich eine vom Evangelisten vorgenommene Verschiebung bestimmt erkennen: er hat das Stück 7 15—24 von seinem ursprünglichen Platze am Schlusse von K. 5 weggerückt. Er wird sich also auch sonst nicht genau an die Reihenfolge der Quelle gebunden haben. Am meisten Anlass zu der Annahme, dass Stücke der Quelle versetzt sind, haben wir da, wo selbständige Gesichtspunkte des Evangelisten bei der Gruppierung des Stoffes hervortreten. Dies ist speziell im ersten Teile des Evangeliums (1 19—4 54) der Fall, wo die anfängliche Bezeugung der Messianität Jesu durch den Täufer und durch Jesus selbst und die Aufnahme des messianischen Wirkens Jesu in den verschiedenen Teilen Palästinas geschildert wird*). Standen die in diesem Abschnitte des Evangeliums verwerteten Stücke der Quelle: das Wort Jesu an die Hierarchen nach der Tempelreinigung, das Gespräch mit Nikodemus und das Gespräch mit der Samariterin nebst dem sich daran anschliessenden Gespräche mit den Jüngern auch in der Quelle in dieser Reihenfolge an der Spitze, wie sie der

*) Vgl. oben S. 110.

Evangelist gerade bei seiner Disposition brauchen konnte?*) Deutliche Anzeichen weisen darauf hin, dass diese Stücke in Wirklichkeit der Schlusszeit der Wirksamkeit Jesu zugehörten. Die Tempelreinigung fand nach Mc 11 15ff. beim letzten Aufenthalte Jesu in Jerusalem statt**). Im Nikodemusgespräche blickt Jesus auf die Verkennung und Verwerfung, die seine Heilsverkündigung fand, als auf eine schon entschiedene, fertige Thatsache hin: »wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben, und ihr nehmt unser Zeugnis nicht an« (3 11); »dies ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Werke waren böse« (V. 19). In den Worten, die Jesus nach dem Gespräche mit der samaritanischen Frau an seine Jünger richtet, bezeichnet er den vollen Ernteerfolg seiner Berufsarbeit als unmittelbar bevorstehend (4 35) und hebt zugleich hervor, dass doch nicht mehr er selbst, sondern seine Jünger, die in seine Arbeit eintreten, diese Ernte einsammeln werden (V. 36–38). Das ist der Ausdruck einer Stimmung Jesu am Schlusse, nicht am Anfange seiner Wirksamkeit. Wahrscheinlich also hatten diese drei Stücke in der Quelle einen späteren Platz und sind sie vom Evangelisten im Interesse seiner Disposition vorweggenommen.

Die in der Quelle mitgeteilten Reden und Verhandlungen standen im Sinne der Quelle zeitlich einander näher, als es nach dem Berichte unseres Evangelisten der Fall ist. Dieser hat die Redestücke der Quelle auf die ganze Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu verteilt; und zwar dachte er dabei diese Wirksamkeit als eine über mehrere Jahre sich erstreckende. Aber wir sahen, dass er mehrmals solche Stücke, die in der Quelle zusammengehörten, auseinander gerissen und auf verschiedene Situationen verteilt hat. Wie das Stück 7 15–24, so gehörte auch die ganze Verhandlung 6 27ff. nach der Quelle noch in die jerusalemische Situation von 5 1ff. hinein***). Die

---

*) Zu vgl. ist, wie unser erster Evangelist im ersten Teile seines Berichts über die Wirksamkeit Jesu, K. 4–13, gemäss seinen selbständigen Gesichtspunkten die Anordnung des Marcusevangeliums verschoben hat, während er später von K. 14 an die Reihenfolge des Mc. einhält.

**) Ueber die Richtigkeit dieser synoptischen Ueberlieferung vgl. oben S. 10f.

***) Vgl. S. 73ff. und 79ff.

Sprüche 7 28f. 33f. 37f. gehörten mit dem Redestücke 8 12ff. zusammen*). Die Verhandlung 10 24—38 war die Fortsetzung des aus 9 4f. 39—41. 10 1—18 bestehenden Redestückes**). In der Quelle scheinen drei Aufenthalte Jesu in Jerusalem berücksichtigt gewesen zu sein. Dem ersten gehörte das Sabbathheilwerk Jesu am Teiche Bethesda zu (5 1ff.) mit den darauf folgenden Verhandlungen 5 17ff. 7 15—24. 6 27ff. In den zweiten, zum Laubhüttenfeste, fielen alle Reden von 7 25 an bis zum Schlusse von K. 10. Der dritte war der mit dem Tode Jesu abschliessende.

Der ganze in der Quelle mitgeteilte Stoff stand in Beziehung zu diesen Besuchen Jesu in Jerusalem. Als Ausnahme wäre nur das Gespräch mit der Samariterin K. 4 zu bezeichnen. Doch fand auch dieses ja auf einer Reise Jesu von oder nach Jerusalem statt. Auf den Aufenthalt Jesu in Galiläa war in dem Stücke 7 1—7 Bezug genommen. Aber aus der Predigtwirksamkeit Jesu hier oder auf seinen sonstigen Reisen war, soweit wir sehen können, nichts mitgeteilt.

Das Urteil, dass die Quelle Logia Jesu enthielt, ist also näher dahin zu bestimmen, dass in ihr speziell Reden und Gespräche Jesu bei seinen Besuchen in Jerusalem mitgeteilt waren. Der Verfasser der Quelle wollte zweierlei eingehend zur Darstellung bringen: einerseits wie Jesus zu wiederholten Malen gerade gegenüber den Vertretern des Judentums in der Hauptstadt mit besonderem Nachdruck von seiner innigen Gottesgemeinschaft und seiner einzigartigen Heilsbedeutung gezeugt hatte, aber mit solchem Zeugnis völliger Verständnislosigkeit, die sich schnell zur Todfeindschaft steigerte, begegnet war; andrerseits wie er gerade auch in Jerusalem vor seinen nächsten Jüngern beim letzten Mahle sein ganzes Herz erschlossen, sie ermahnt, getröstet, für sie gebetet hatte. Der Verfasser hat sich freilich nicht pedantisch auf die Ausführung dieser beiden Themata beschränkt, sondern auch einige andere bedeutsame Unterredungen Jesu mitgeteilt, die zu jenen Besuchen in Jerusalem in nächster Beziehung standen: das Gespräch mit der Samariterin, das mit seinen Brüdern, das mit den über den Tod des Lazarus trauernden Schwestern in Bethanien, das mit Pilatus.

*) Vgl. S. 86ff. **) Vgl. S. 138ff.

Kap. 4.

Litterarische Beziehungen zur Quelle des vierten Evangeliums.

A. Die Johannesbriefe.

Bevor wir darangehen, den Wert und die Herkunft der Quelle zu untersuchen, müssen wir die Thatsache in Betracht ziehen, dass einige Schriftstücke der ältesten Kirche eine nahe Verwandtschaft mit dieser Quelle, aber keine Beziehungen zu ihrer Bearbeitung in unserm vierten Evangelium zeigen. Denn diese Thatsache stellt ein zwar indirektes, aber doch sehr gewichtiges äusseres Zeugnis dafür dar, dass die Unterscheidung zwischen dem Quellenbestande und dem vom vierten Evangelisten hergestellten geschichtlichen Rahmen, die sich uns bisher aus inneren Anzeichen ergab, dem litterar-geschichtlichen Sachverhalte entspricht.

Die nahe Verwandtschaft des ersten Johannesbriefes mit dem vierten Evangelium ist evident. Sie beruht auf einer weitgehenden Uebereinstimmung in charakteristischen Gedanken und Begriffen und in der eigentümlich ausgeprägten Stilweise. Wegen dieser Verwandtschaft wird die Identität des Verfassers des Briefes mit dem vierten Evangelisten fast durchweg angenommen. Allein es besteht neben der Uebereinstimmung der Schriften doch auch eine nicht unwesentliche Verschiedenheit zwischen ihnen. Nicht das ist von Belang, dass im Briefe einige Begriffe bedeutsam hervortreten, die im Evangelium fehlen (besonders *παράκλητος* in Anwendung auf Christus 2 1, *ἱλασμός* 2 2, *χρῖσμα* 2 20. 27, *σπέρμα τοῦ θεοῦ* 3 9, *ἀντίχριστος* 2 18. 22. 4 3, *ψευδοπροφῆται* 4 1, *παρουσία* 2 28), und dass im Briefe einige Gedanken betont sind, die im Evangelium nicht ebenso

ausgeführt sind (z. B. dass Gott Licht ist 1 5; dass wer sagt, dass er keine Sünde habe, sich selbst betrügt 1 8; dass Gott Liebe ist 4 8. 12; dass wer seinen Bruder nicht liebt, auch Gott nicht liebt 4 20f.). Denn solche Differenzen beweisen nur, dass das eine Schriftstück nicht blos eine unselbständige Reproduktion von Gedanken des anderen ist. Wohl aber ist von grosser Bedeutung der eine Punkt, dass im Briefe jedweder Hinweis auf die »Zeichen« fehlt, durch die Jesus einst als der Messias beglaubigt sei und auf die sich der Glaube an seine Messianität gründen müsse. Denn die Betonung der Zeichen Jesu ist für den vierten Evangelisten das am meisten charakteristische Moment und für seine christliche Verkündigung von fundamentaler Wichtigkeit. Man darf nicht sagen, es hänge mit dem verschiedenen Zwecke der beiden Schriften, dem paränetischen dort, dem historischen hier, zusammen, dass in dem Briefe von den im Evangelium dargestellten Geschichten überhaupt und deshalb auch von den Zeichen Jesu keine Rede sei. Denn einerseits hat die geschichtliche Darstellung des Evangeliums ihre praktische Abzweckung auf den Glauben der Leser an die Messianität Jesu und auf ihren Gewinn des ewigen Lebens durch solchen Glauben (20 30f.). Andrerseits hat der Verfasser des Briefes das Bewusstsein, dass Alles, was er schreibt, eine Verkündigung des geschichtlichen, im Fleische erschienenen Messias Jesus ist, in welchem die Leser das ewige Leben haben sollen (I 1 1—4. 5 10—13). Das praktische Verhalten, zu dem er ermahnt, ist nur die notwendige Erweisung der rechten Glaubensgemeinschaft mit diesem verkündigten Christus. Evangelium und Brief treffen also in der Predigt des Glaubens an den geschichtlichen Jesus Christus zusammen. Deshalb aber müssten wir auch erwarten, dass in dem Briefe irgendwo hingedeutet wäre auf das, was dem Evangelisten als die wesentliche Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Jesu Christi und als die entscheidende Grundlage des Glaubens an ihn gilt: auf die wunderbaren Zeichen des auf Erden Wandelnden und auf die wunderbaren Erscheinungen des Auferstandenen (vgl. AG 10 38—41), — wenn eben der Evangelist der Verfasser des Briefes wäre.

Das eigentümliche Verhältnis des Briefes zum Evangelium findet seine rechte Erklärung, sobald man im Evan-

gelium zwischen dem Quellenbestande und den Zuthaten des die Quelle verarbeitenden Evangelisten unterscheidet. Denn es erhellt dann gleich, dass der Brief speziell den aus der Quelle stammenden Stücken verwandt ist. Alle Aehnlichkeiten des Briefes mit dem Evangelium im Ausdruck und Gedanken sind Aehnlichkeiten mit den Redestücken im Evangelium. Die Verschiedenheit vom Evangelium aber ist genau dieselbe, wie sie im Evangelium selbst zwischen den aus der Quelle stammenden Redestücken und den geschichtlichen Erzählungsstücken des Evangelisten besteht. Auch der zweite und dritte Johannesbrief stehen nicht auf Seiten des vierten Evangelisten, sondern mit dem ersten Briefe zusammen auf Seiten der Quelle des Evangeliums.

Charakteristisch für die Redestücke des vierten Evangeliums ist, wie wir früher sahen*), der immer wiederkehrende Anspruch Jesu, der von Gott gesandte Träger einer Offenbarung zu sein, die den Menschen, welche sie aufnehmen und bewahren, zum ewigen Leben gereicht (5 24. 6 63. 7 16f. 8 51. 12 44—50. 17 2f. 6. 8. 14). Weil diese seine Verkündigung durch die lebenschaffenden Wirkungen, die von ihr ausgehen, ihn als den Gottgesandten beglaubigt, bedarf er nicht einer anderweitigen Beglaubigung durch »Zeichen«, wie sie die ungläubigen Juden von ihm fordern (6 30—36. 63). Diesem Anspruche Jesu in den Reden des Evangeliums korrespondiert in den Briefen die den Schreiber durchdringende Gewissheit, dass ihm selbst und der christlichen Gemeinde in dem geschichtlichen Jesus Christus eine Lebensoffenbarung gegeben ist (I 1 1—3), eine neue, vollkommene Erkenntnis Gottes (I 1 5. 5 20), und dass für die Christen alles darauf ankommt, an dieser Offenbarung festzuhalten und sie zu befolgen (I 2 3—6. 27f. 3 24. II 9f.). Darin, dass der Schreiber den Wert dieser in Jesu Christo gegebenen Gottesoffenbarung lebendig empfindet, liegt der innere Grund dafür, dass er keine Veranlassung sieht, irgendwo von der beglaubigenden Bedeutung der Zeichen Jesu zu reden.

Er macht die Offenbarungsbedeutung Jesu Christi nicht zum Gegenstand einer theoretischen Betrachtung. Aber er zieht die rechte praktische Konsequenz aus ihr, indem er sich immer

*) Vgl. S. 54—59.

wieder auf Jesum als auf die eigentliche Autorität für sich und die christlichen Leser seines Briefes beruft. Die Art dieser Berufung ist sehr bedeutsam. Der Verfasser citiert nicht einzelne formulierte Herrnsprüche, so wie es Paulus gelegentlich, freilich in verhältnismässig sehr seltenen Fällen, thut (I Kor 7 10f. 9 14. 11 23—25; vgl. AG 20 35) und wie die christlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunders teils synoptische, teils der mündlichen Ueberlieferung entnommene Logia Jesu anführen. Wohl aber betont er es bei den Hauptgedanken, die er seinen Lesern eindringlich zu machen sucht, dass dieselben von Jesus herstammen. Und zwar sind dies die einfachen Grundgedanken des Evangeliums Jesu, die in ihrer Zusammenfassung den epochemachenden Fortschritt Jesu über das Judentum hinaus ausmachen. »Und dies ist die Verkündigung, die wir von ihm gehört haben und euch verkündigen, dass Gott Licht ist und Finsternis in ihm gar keine ist« (I 1 5), d. h. wie die Fortsetzung zeigt: dass Gott Inbegriff sittlicher Vollkommenheit ist und mit Sünde und Unrecht keinerlei Gemeinschaft haben kann. »Geliebte, nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, welches ihr von Anfang hattet; das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt. Wiederum ein neues Gebot schreibe ich euch, das wahr ist in ihm und in euch, weil die Finsternis vergeht und das wahrhaftige Licht bereits scheint. Wer da sagt, er sei im Lichte und hasset seinen Bruder, ist in der Finsternis bis jetzt. Wer seinen Bruder liebet, bleibt im Lichte und in ihm ist kein Anstoss« (2 7—10). »Und dies ist die Verheissung, die er uns verheissen hat; das ewige Leben« (2 25). »Wie er euch gelehrt hat, bleibet in ihm« (2 27). »Und dies ist sein (Gottes) Gebot, dass wir glauben dem Namen seines Sohnes Jesu Christi und einander lieben, wie er (Jesus) uns geboten hat« (3 24). »Und dieses Gebot haben wir von ihm, dass wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebt« (4 21). »Wir wissen, dass der Sohn Gottes gekommen ist und hat uns Verständnis gegeben, dass wir den Wahrhaftigen erkennen« (5 20). Nirgends sonst in den neutestamentlichen Briefen und in der weiteren altchristlichen Litteratur tritt uns dieses auf Jesus bezogene *αὐτὸς ἔφα* so oft und nachdrücklich entgegen, wie im I Johannesbriefe. Auch das ist einzigartig und besonders im Unterschiede von Paulus bemerkenswert, dass in diesem Briefe jede Berufung

auf die »Schrift« fehlt. Der Grund dafür liegt nicht etwa in einem gnostischen Gegensatze gegen das Alte Testament, sondern nur darin, dass der Verfasser wegen der für ihn an erster Stelle wichtigen Autorität Jesu nicht das Bedürfnis nach Berufung auch auf die Schriftautorität fühlt.

Gehören die Johannesbriefe und die Quelle des vierten Evangeliums als Schriftstücke desselben Autors zusammen, so folgt, dass man in den frühesten Spuren des Verwertetseins des ersten Johannesbriefes nicht, wie es gewöhnlich geschieht, zugleich indirekte Zeugnisse für das vierte Evangelium sehen darf. Dies gilt erstens von der Stelle im Briefe des Polykarp (7 1): *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν*, wo deutlich die Worte I Joh 4 2 (II Joh 7) angeeignet sind. Es gilt zweitens von der Angabe des Eusebius hist. eccl. III 39 16, dass Papias den ersten Johannesbrief benutzt habe. Wir dürfen aus dieser Stelle nur folgern, dass der Verfasser der Quelle des vierten Evangeliums, nicht aber, dass der vierte Evangelist selbst dem Polykarp und Papias als christliche Autorität galt.

B. Christliche Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts.

1. *Ignatius.*

Sehr interessant ist das Verhältnis der Ignatiusbriefe zu den johanneischen Schriften. Diese Briefe zeigen einen starken Einschlag der johanneischen Gedanken- und Begriffswelt. Freilich sind keine Aussprüche des vierten Evangeliums und des I Johannesbriefes in wörtlich genauer Formulierung citiert. Aber nicht nur ist die allgemeine christliche Anschauungsweise des Ignatius in vielen Beziehungen der in den johanneischen Schriften niedergelegten nahe verwandt; sondern es kommen auch mehrere charakteristisch johanneische Einzelvorstellungen vor, wenn auch zum Teil in etwas modifiziertem Ausdruck, und andrerseits mehrere charakteristisch johanneische Ausdrücke, wenn auch zum Teil in etwas anders gewendetem Sinne*). Als besonders wichtig seien folgende Be-

*) Vgl. die gründliche Darlegung bei Ed. von der Goltz, Ig-

rührungen angeführt. Von Christus sagt Ignatius ad Magn. 7_1: *ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν* (vgl. Joh 5_{19}. 8_{28}) *ἡνωμένος ὤν* (vgl. Joh 10_{30}); 7_2: *Ἰησοῦν Χρ., τὸν ἀφ᾽ ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα* (vgl. Joh 13_3. 16_{28}); 8_2: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος* (vgl. Joh 1_1), *ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν* (vgl. Joh 8_{29}). Ferner ad Rom. 8_2: *τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς* (vgl. Joh 8_{28}. 12_{49}f.). Mit Bezug auf sich selbst sagt er ad Rom. 7_1: *ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* (vgl. Joh 12_{31}. 14_{30}. 16_{11}) *διαρπάσαι με βούλεται* (vgl. Joh 10_{28}f.). 7_2: *ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί* (vgl. Joh 7_{38}). 7_3: *οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς* (vgl. Joh 6_{27}), — — *ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χρ., τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ* (vgl. Joh $6_{33.\ 35.\ 51-58}$). Mit Bezug auf die Gemeinschaft der Gemeinde mit ihrem Bischof sagt er ad Eph. 5_1: *ὑμᾶς μακαρίζω, τοὺς ἐγκεκραμένους αὐτῷ ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χρ. τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ* (vgl. Joh $17_{21.\ 23}$). 5_2: *πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα* (vgl. Joh 13_{20}). Vom *πνεῦμα* sagt er ad Phil. 7_1: *οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν. οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει* (vgl. Joh 3_8). Solche Berührungen im Gedanken und Wortlaut können nicht zufällig sein.

Aber ihnen steht nun die Thatsache zur Seite, dass Ignatius nirgends auf die geschichtlichen Erzählungen des vierten Evangeliums Bezug nimmt, auch da nicht, wo es ihm für den Zweck seiner Erörterung sehr nahe gelegen hätte. Er kennt die Thatsachen der evangelischen Geschichte nur nach der synoptischen Ueberlieferung; und zwar verwertet er besonders das Matthäusevangelium. An der Stelle ad Smyrn. 3 zeigt er auch Bekanntschaft mit einer besonderen, vielleicht dem *κήρυγμα Πέτρου* zugehörigen Relation der Auferstehungsgeschichte*). Gerade an dieser Stelle ist die Nichtberücksichtigung des Geschichtsberichtes des vierten Evangeliums besonders auffallend. Ignatius

---

natius von Antiochien als Christ und Theologe (T. U. XII, 3) 1894, S. 118ff. und die Tabelle S. 196ff.

*) Vgl. von Dobschütz, Das Kerygma Petri (T. U. XI, 1) 1893, S. 82f.

will belegen, dass der auferstandene Christus den Jüngern nicht unkörperlich, sondern im Fleische erschienen sei. Die Erinnerung an Joh 20_{19-27} hätte sich ihm hier aufdrängen müssen, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre. Aber er nimmt nur Bezug auf jene apokryphe Relation und auf AG 10_{41}*).

Wie ist diese Ignorierung des johanneischen Geschichtsberichtes neben jener starken Benutzung johanneischer Gedanken und Ausdrücke zu erklären? Ed. von der Goltz zieht aus seiner Darlegung des Sachverhalts den Schluss, Ignatius könne unser viertes Evangelium nicht gekannt haben; wohl aber müsse er durch eine wertvolle, auf den Apostel Johannes zurückgehende Tradition beeinflusst worden sein, welche in unserm vierten Evangelium verarbeitet sei, aber auch schon vor dem Bekanntwerden dieses Evangeliums und unabhängig von ihm grossen Einfluss geübt habe**). Wie trifft diese Schlussfolgerung zusammen mit dem Ergebnis unserer Untersuchung über die im vierten Evangelium verarbeitete Quelle! Alle Berührungen des Ignatius mit dem vierten Evangelium betreffen Redestücke, die aus dieser Quelle stammen. Was aber bei Ignatius unberücksichtigt bleibt, ist der geschichtliche Rahmen, in den der vierte Evangelist die Quellenstücke gebracht hat. Ignatius verhält sich in dieser Beziehung zum vierten Evangelium genau ebenso, wie der I Johannesbrief. In der That, Ignatius hat unser viertes Evangelium nicht gekannt. Wohl aber muss er bekannt gewesen sein entweder mit der in diesem Evangelium verarbeiteten Quelle selbst oder mit einer solchen mündlichen Tradition, welche auf den Verfasser dieser Quelle, den Autor des I Johannesbriefes, zurückging.

2. *Justin.*

Ein ganz analoges Verhältnis zum vierten Evangelium, wie Ignatius, nimmt aber auch Justin ein. Auch er berührt sich nur mit den aus der Quelle stammenden Elementen des Evangeliums. Von den Forschern, die sein Verhältnis zum Johannesevangelium untersucht haben, ist es schon mehrfach als merk-

---

*) Vgl. Ed. von der Goltz a. a. O. S. 137f.
**) A. a. O. S. 140. 165—177.

würdig hervorgehoben worden, dass er einerseits mit dem religiösen Gedankenkreise dieses Evangeliums bekannt ist, andrerseits den johanneischen Geschichtsbericht nicht benutzt, sondern sich stets an den synoptischen hält*).

Gedanken des johanneischen Prologs werden von Justin verwendet Apol. I, 63_{13}: ὃς λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ ὑπάρχει (vgl. Joh 1_{1}); Apol. II, 6_{3}: ὁ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι᾽ αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε (vgl. Joh $1_{1-3.\ 18}$); Apol. I, 32_{10}: υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν· ὃς σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν (vgl. Joh 1_{14}). Citiert ist Joh 3_{3}f. in Apol. I, 61_{4}: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι. Trotz der leichten Abänderung des Wortlauts, die durch Reminiscenz an Mt 18_{3} bedingt ist, ist es evident, dass jene Stelle aus dem Nikodemusgespräche gemeint ist. Die Christen werden Apol. I, 6_{2} bezeichnet als: λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες (vgl. Joh 4_{24}); Christus heisst Dial. 69 und 114: πηγὴ ὕδατος ζῶντος und τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ (vgl. Joh 4_{14}. 7_{38}). Wie in diesen Fällen, so handelt es sich auch sonst überall, wo johanneische Anklänge bei Justin vorkommen, um Berührungen mit solchen Stellen des vierten Evangeliums, die aus der Quelle stammen. Daneben liegt auch eine deutliche Benutzung des I Johannesbriefes vor in Dial. 123: ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ — — καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες (vgl. I Joh 3_{1}f. 5_{1}f.).

Eine Bezugnahme auf den Geschichtsbericht des vierten Evangeliums lässt sich kaum finden in Dial. 69: τοὺς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ τὴν σάρκα πηροὺς καὶ χωλοὺς ἰάσατο. Denn es erinnert hier zwar der Ausdruck ἐκ γενετῆς an Joh 9_{1}; aber auffallender Weise werden gerade τυφλοί nicht erwähnt, wie

*) Vgl. Thoma, Justins literar. Verhältnis zu Paulus und zum Johannesevang., ZwTh. 1875, S. 490ff., bes. S. 555ff.; von Engelhardt, D. Christentum Justins d. M., Erl. 1878, S. 347ff.; Ed. von der Goltz a. a. O. S. 140ff. und 198ff.

man bei Erinnerung an Joh 9 erwarten müsste. Justin hat offenbar die Stelle Mt 15 30f. im Sinn. Uebrigens gehörten, wie wir oben sahen*), die Worte Joh 9 1 gewiss mit zur Quelle als Einleitung des in 9 4f. beginnenden und später in 9 39 weitergehenden Redestückes. Wenn also das *ἐκ γενετῆς* bei Justin doch aus Joh 9 1 stammt, so bedeutet dies noch keine Bekanntschaft mit dem Geschichtsberichte unseres vierten Evangelisten. Eine solche ist auch nicht zu erweisen aus dem in Apol. I, 52 12. Dial. 14 übereinstimmend mit Joh 19 37, abweichend von den LXX, gegebenen Citate Sach 12 10: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* Denn Justin nimmt gerade auf den Lanzenstich keinen Bezug, sondern versteht die Durchbohrung von der Kreuzigung. Die Uebereinstimmung im Citat kann dadurch bedingt sein, dass der Sacharjaspruch in den Christengemeinden überhaupt in dieser griechischen Fassung, welche die Weissagung auf den Tod Jesu deutlich hervortreten liess, gebraucht zu werden pflegte (vgl. Apoc 1 7). Die einzige Stelle bei Justin, die vielleicht auf den johanneischen Geschichtsbericht Bezug nimmt, ist Dial. 88, wo die Worte des Täufers folgendermassen angeführt werden: *οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι* (vgl. Joh 1 20. 23. 27). Aber der Schluss dieser Worte ist jedenfalls nicht nach Joh 1 27, sondern nach Mt 3 11 gegeben und der Anfang kann auch blos durch AG 13 25 bedingt sein. Mit Sicherheit lässt sich aus dieser Stelle nicht erschliessen, dass Justin das Werk unseres vierten Evangelisten kannte.

Die ganze, so viel erörterte Frage nach der äusseren Bezeugung des vierten Evangeliums im zweiten christlichen Jahrhundert erneut und verändert sich, wenn man zwischen dem Evangelium und der in ihm verarbeiteten Quelle unterscheiden muss. Sind die aufweisbaren Spuren litterarischer Beziehung zum vierten Evangelium wirklich Spuren des Benutztseins dieses Evangeliums selbst, oder nicht vielmehr Spuren des Benutztseins der Quelle oder einer vom Verfasser dieser Quelle stammenden mündlichen Tradition? Sind andrerseits die Spuren des »Johanneischen« vor dem Johannesevangelium, d. h. frühzeitige Anklänge an die johanneische Gedankenwelt, die man doch nicht

---

*) S. 140.

aus einer litterarischen Verwertung unseres Evangeliums herleiten zu dürfen meint*), — sind sie nicht in Wirklichkeit Spuren des Einflusses jener Quellenschrift oder ihres Autors? In der That sind die »johanneischen« Anklänge, die man bei den sogen. apostolischen Vätern**) und in der Didache***) nachgewiesen hat, durchweg Anklänge an die aus der Quelle stammenden Redestücke und den Prolog. Natürlich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die Bekanntschaft mit diesen aus der Quelle stammenden Abschnitten den betreffenden Autoren schon durch unser viertes Evangelium vermittelt war. Aber sicher ist dies keineswegs. Es bleibt eine höchst bemerkenswerte Thatsache, dass das dem Quellenbestande im vierten Evangelium zugehörige Gedankenmaterial so viel früher in der weiteren christlichen Litteratur verwertet ist, als der nicht aus der Quelle stammende Geschichtsstoff des vierten Evangeliums. Eine Benutzung dieses Geschichtsstoffes, also des uns vorliegenden Evangeliums, ist, soviel ich sehe, zuerst in Tatians Diatessaron sicher erkennbar†).

---

*) Vgl. oben S. 47.

**) Vgl. H. Holtzmann, ZwTh. 1871, S. 336ff.; 1875, S. 40ff.; 1877, S. 187ff.; Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 2, S. 897ff.

***) Vgl. A. Harnack, Prolegomena z. Didache (T. U. II, 2) 1886, S. 79ff.; Th. Zahn, Geschichte des neut. Kanons I, 2, S. 909ff.

†) Vgl. A. Harnack, ZKG. 1881, S. 476ff.; Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des Kanons I, S. 112—219.

Kap. 5.

Der historische Wert des Quellenberichtes.

A. Das Verhältnis der geschichtlich erzählenden Mitteilungen der Quelle zur synoptischen Ueberlieferung.

Von der Feststellung der Thatsache, dass im vierten Evangelium eine ältere schriftliche Quelle verarbeitet ist, schreiten wir nun fort zur Prüfung des historischen Wertes des Inhalts dieser Quelle. Wir müssen diesen Wert an demselben Massstabe prüfen, an dem wir oben den des Geschichtsberichtes des vierten Evangeliums prüften: an der primären synoptischen Ueberlieferung.

Zuerst ist die grosse Selbständigkeit zu würdigen, in der die geschichtlich erzählenden Angaben der Quelle der synoptischen Ueberlieferung gegenüberstehen. Die Reden und Gespräche Jesu sind weder in den Rahmen des synoptischen Geschichtsbildes im ganzen eingefügt, noch an einzelne Situationen der synoptischen Geschichte angehängt. Ganz andere geschichtliche Einzelbilder aus dem Leben Jesu werden uns vor Augen geführt. Die Quelle vertritt eine besondere Ueberlieferung. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass ihrem Verfasser die synoptische Ueberlieferung bekannt war. Die eigentümliche Auswahl des Stoffes: dass die früheren Besuche Jesu in Jerusalem berücksichtigt werden, von denen die synoptische Ueberlieferung nicht direkt erzählt, dass dagegen auf die galiläische Lehrwirksamkeit Jesu, über welche die synoptische Ueberlieferung ausführlich berichtet, nicht eingegangen wird, dass auch aus dem letzten Aufenthalte Jesu in Jerusalem solche Reden mitgeteilt werden, welche die synoptische Ueberlieferung nicht enthält, während die Abendmahlsworte fehlen, — diese Auswahl erklärt sich am

einfachsten aus der bestimmten Absicht des Verfassers, eine ihm bekannte anderweitige Ueberlieferung, dieselbe, die in unseren synoptischen Evangelien litterarisch fixiert ist, in gewissen wichtigen Punkten zu vervollständigen.

Bei aller Selbständigkeit dem synoptischen Berichte gegenüber fehlt es den geschichtlichen Mitteilungen der Quelle doch auch nicht an mannigfachen Beziehungen zu ihm, an welchen sich die Vereinbarkeit der beiden Ueberlieferungen bewährt. Und das Neue, Besondere in den Mitteilungen der Quelle trägt nicht den Stempel innerer Unwahrscheinlichkeit.

Am auffallendsten ist, dass in der Quelle von mehreren Besuchen Jesu in Jerusalem die Rede ist, von zweien, die seinem Todesbesuche vorangegangen waren. Dass die Ueberlieferung der Quelle in diesem Punkte trotz ihrer Abweichung von dem Marcusberichte doch nicht unglaubwürdig ist, vielmehr in gewissen Anzeichen der übrigen älteren synoptischen Ueberlieferung ihre Bestätigung findet, wurde oben bereits dargelegt*). Dann ist es aber auch durchaus glaublich, dass schon bei den früheren Besuchen Jesu in Jerusalem der später zum Tode führende Konflikt mit den Hierarchen seinen Anfang nahm, dass damals insbesondere der hochmütige Dünkel der Judäer alle Empfänglichkeit für die Worte des ungelehrten Mannes aus Galiläa ausschloss und dass Jesus solchem Dünkel das volle religiöse Bewusstsein seines aus Gott stammenden Lebens und darauf beruhenden Heilswertes entgegensetzte. Uebrigens nahm die Quelle in dem Stücke 7_{1-7} auf den Aufenthalt Jesu in Galiläa ausdrücklich Bezug. Auch in der Erzählung von seiner Reise durch Samaria 4_4ff. ist der galiläische Aufenthalt vorausgesetzt.

Die einzelnen geschichtlichen Vorgänge, die in der Quelle zur Einleitung der Reden und Gespräche Jesu mitgeteilt sind, stehen zum Teil in Analogie zu Vorgängen, von denen die synoptische Ueberlieferung erzählt, zum Teil dienen sie auch zu interessanter Ergänzung und Erklärung synoptischer Angaben. Die Erzählung, dass Jesus auf Anlass eines Heilungswerkes am Sabbath in Konflikt mit den Jerusalemiten geraten sei (5_1ff.), bildet eine Parallele zu den synoptischen Berichten

*) Vgl. S. 8 ff.

über Sabbathskonflikte Jesu (Mc 2_{23}—3_{6}. Lc 13_{10-17}. 14_{1-6}). Dass die Gegner Jesu bei einem solchen Konflikte schnell zu dem Plane fortschritten, ihn zu töten, wird in Mc 3_{6} ebenso erzählt wie in Joh 5_{18}. 7_{19}. Die Art, wie sich Jesus Joh 7_{22}f. wegen seines vermeintlich gesetzwidrigen Sabbathsbruches durch Berufung auf eine im Gesetze selbst vorgeschriebene Ausnahme von der Sabbathsruhe verteidigt, ist gleichartig seiner Verteidigung Mt 12_{5}f. Die Zeichenforderungen der Juden und die Art ihrer Zurückweisung durch Jesus Joh 6_{30-33}. 2_{18}f. haben ihre Analogie in den Vorgängen Mc 8_{11}f. Lc $11_{16.\,29}$f. Die Angabe, dass auch die Brüder Jesu zur Zeit seines irdischen Wirkens nicht an ihn geglaubt hätten (Joh 7_{3-5}), wird bestätigt durch die Erzählung Mc 3_{20}f. u. $_{31-35}$, dass die Angehörigen Jesu sein Wirken aus einer krankhaften Ekstase hergeleitet und ihn aus seiner Thätigkeit wegzuholen versucht hätten. Wie hätte man in der nachapostolischen Christenheit eine solche Angabe über die Brüder Jesu erfunden? Die Notiz ferner, dass Maria und Martha, die Schwestern des Lazarus, in Bethanien wohnten (Joh 11_{1}), ist mit der Erzählung Lc 10_{38}ff. vereinbar. Aus ihr folgt, dass auch in dieser aus den Matthäuslogia stammenden Erzählung eine Reise Jesu nach Jerusalem vorausgesetzt war. Die Mitteilung, dass Jesus in der Nachricht von der Todeskrankheit des Lazarus das entscheidende Motiv dafür gefunden habe, trotz der ihm selbst drohenden Todesgefahr wieder nach Judäa zu ziehen, weil er es als eine zu seinem Berufe gehörige Pflicht betrachtete, den Schwestern in Bethanien Hülfe und Trost zu bringen (Joh 11_{7-10}), bietet eine wertvolle Ergänzung für den synoptischen Bericht. Denn dieser sagt nur, dass Jesus beim Hinaufziehen nach Jerusalem den Zwölfen das ihm dort bevorstehende Leidensgeschick vorausgesagt habe (Mc 10_{32-34}), erklärt aber nicht, warum er eben jetzt zur Vollziehung dieses Geschickes dorthin zog und sich nicht zunächst noch länger seinem Lehrberufe zu erhalten suchte. Die Erzählung von der Tempelreinigung Joh 2_{13}ff. trifft mit dem Berichte Mc 11_{15}ff. im wesentlichen zusammen. Sie ergänzt ihn aber durch die Angabe, dass Jesus im Zusammenhange mit diesem Vorgange den Ausspruch über das Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels 2_{19} gethan habe, diesen Ausspruch, der nach Mc 14_{58} eine Hauptstütze der gegen Jesus

vor dem Synedrium erhobenen Anklage war. Mit der Mitteilung, dass Jesus beim letzten Mahle seinen Jüngern in der Fusswaschung ein vorbildliches Beispiel der dienenden Liebe gegeben habe (Joh $13_{1-17.\ 20}$), stimmt es überein, dass Jesus auch nach Lc 22_{26}f. beim Abschiedsmahle die Jünger zum wechselseitigen Dienen ermahnt und sich selbst als Dienenden in ihrer Mitte bezeichnet*). Endlich ist auch die der Quelle zugehörige Erzählung von der Unterredung Jesu mit Pilatus Joh 18_{33-38a} und 19_{9-11} eine sehr bedeutsame Ergänzung zu dem kurzen Berichte Mc 15_{2-5}. Dass Jesus dem Prokurator gegenüber, der bisher von ihm nichts wusste und jetzt durch die verleumderischen Anklagen der jüdischen Hierarchen irregeführt wurde, nicht nur offen bekannte, er sei wirklich der König der Juden, sondern zugleich die bestimmte Erklärung abgab, seine Königsherrschaft sei doch nicht von irdischer, politischer Art, hat grösste innere Wahrscheinlichkeit für sich. Ebenso glaubwürdig ist es aber auch, dass der Prokurator den Worten, in denen Jesus positiv die ethisch-religiöse Art seiner Königsherrschaft bezeichnete, mit blasierter Skepsis begegnete und dass Jesus dann weiterhin auch ihm gegenüber schwieg.

Die einzelnen geschichtlichen Mitteilungen der Quelle stellen sich also wirklich als passende Ergänzung und Bereicherung

*) Die Scene Lc 22_{24-26} ist offenbar die Parallele zu Mc 10_{41-44}. Dass Lc. aber dieses Marcusstück nicht an der Stelle, die es im Marcusberichte hat, sondern bei der Erzählung vom letzten Mahle bringt, ist nach Analogie seines sonstigen Verfahrens bei der Zusammenarbeitung seiner Quellenberichte daraus zu erklären, dass er in seiner zweiten Quelle, den Matthäuslogia, unter den Abschiedsworten Jesu einen Ausspruch fand, dem jene Marcusstelle glich und mit dem er sie deshalb kombinierte. Wahrscheinlich stammt ausser dem von Mc. unabhängigen V. 27 auch ein Grundbestand von V. 26 aus den Matthäuslogia. Scheidet man aus den von Lc. überlieferten Reden Jesu beim letzten Mahle 22_{15-38} die aus dem Marcusberichte herübergenommenen Bestandteile V. 18—26a aus, so bleibt ein sehr wertvoller Rest, der wahrscheinlich ganz aus der Logiaquelle herrührt. Diese von Lc. bewahrte Sonderüberlieferung von Abschiedsworten Jesu bildet in ganz analoger Weise, wie unsere Abschiedsreden Joh 13—17, eine Ergänzung zu dem kurzen Berichte Mc 14_{18-25}. Ist es verwunderlich, dass von verschiedenen Seiten verschiedene bedeutsame Aussagen Jesu von diesem seinem letzten Zusammensein mit den Zwölfen überliefert wurden?

des synoptischen Geschichtsbildes dar. Solche Widersprüche zu diesem letzteren, wie sie bei den nicht aus der Quelle herrührenden Erzählungen des vierten Evangeliums vielfach hervortreten, begegnen uns hier nicht.

Aber diese geschichtlichen Mitteilungen sind ja nur das Nebensächliche in der Quelle. Die Hauptsache in ihr sind die Reden Jesu. So ist es auch die Hauptfrage für uns, wie es sich mit der Historicität dieser Reden verhält.

B. Das Verhältnis der Reden Jesu in der Quelle zur synoptischen Ueberlieferung.

1. Der formelle Charakter der Reden.

Dass die aus der Quelle stammenden Reden Jesu im vierten Evangelium im Sprachgebrauche und Stil sehr abweichen von den in den synoptischen Evangelien überlieferten Worten Jesu, bedarf keiner ausführlichen Darlegung. Mehrere eigentümliche Begriffe stehen in ihnen im Vordergrunde, die in den synoptischen Reden fehlen oder nur vereinzelt vorkommen: so die Begriffe des Lebens, des Lichtes, der Wahrheit, der Welt, des Seins aus Gott und des Seins aus dieser Welt, des Seins in Gott und des Seins Gottes in den Menschen, des Glaubens an den Sohn Gottes, des Parakleten. Dagegen kommt der bei den Synoptikern eine centrale Stellung einnehmende Begriff des Reiches Gottes in den Reden des vierten Evangeliums nur einmal ($3_{3.\ 5}$) vor. Es geht diesen Reden die volkstümliche Art ab, die den synoptischen Reden in so hervorragendem Masse eignet. Es fehlen ihnen die veranschaulichenden Exemplifikationen auf das konkrete Einzelne, wie es unter ganz bestimmten Verhältnissen geschieht oder geschehen soll. Es fehlen ihnen auch, zwar nicht Bilder und Vergleiche überhaupt (vgl. 3_{8}. 4_{35-38}. 9_{4}f. 10_{1-16}. 11_{9}f. $12_{24.\ 35}$f. 13_{16}. 15_{1-8}. 16_{21}), wohl aber solche ausgeführte Parabeln, in welchen ein einzelner irdischer Vorgang, wie er sich unter besonderen Umständen einmal zugetragen hat, zum Vergleiche herangezogen wird. Auch Sprüche prägnanten sentenziösen Gepräges finden sich in ihnen viel weniger als in den Synoptikern. Dagegen tritt in

ihnen eine eigentümliche Art des Gedankenfortschritts hervor: ein zuerst kurz und bildlich ausgesprochener Gedanke wird nach einigen Sätzen, die sich zuerst an ihn knüpfen, noch einmal oder noch mehrmals mit kleinen Modifikationen wieder aufgenommen, teils um durch die Wiederholung seine Wahrheit nachdrücklicher einzuprägen, teils um seinen Sinn weiter zu verdeutlichen oder auch seine Paradoxie zu erhöhen (z. B. 6 27. 32f. 35. 48—50. 51. 53—58. 8 23. 38. 41. 42. 44. 47. 10 11. 14f. 17f. 14 18. 21. 23. 15 4. 7. 9f. 17 21. 22f. 26). Da diese formelle Art der in der Quelle berichteten Reden Jesu auch dem Prologe und den johanneischen Briefen eigentümlich ist, und da andrerseits Marcus und die Matthäuslogia übereinstimmend eine andere Redeweise Jesu bezeugen, so kann kein Zweifel darüber obwalten, dass die in der Quelle mitgeteilten Reden hinsichtlich dieses ihres formellen Gepräges nicht geschichtlich treu sind.

Aber hiermit ist das Urteil über den historischen Wert der Reden natürlich noch nicht abgemacht. Wird die Rede des Einen durch einen Zweiten überliefert, so ist es möglich, dass dieser Zweite, wenn er eine ausgeprägte Individualiät und demgemäss auch eine individuelle Denk- und Redeweise hat, die Rede in formeller Beziehung seiner eigenen Art assimiliert, dabei aber doch den wesentlichen Sinn der ursprünglichen Rede richtig wiedergiebt. Er hat den Geist des Redenden vielleicht tiefer erfasst, als ein Dritter, der den Wortlaut der Rede in Einzelheiten treuer bewahrt. Hat etwa in dieser Weise der Verfasser der Quelle wirklichen Reden Jesu nur den Stempel seiner eigenen Ausdrucksweise aufgeprägt? Wie verhält sich der Gedankeninhalt dieser Reden zu der in den synoptischen Evangelien bezeugten Gedankenwelt Jesu.

2. *Die allgemeine religiöse Anschauungsweise der Reden.*

Auch hier ist zuerst die Unabhängigkeit von der synoptischen Ueberlieferung hervorzuheben. Einzelne Aussprüche Jesu in unserer Quelle finden sich freilich in sehr ähnlicher Gestalt auch bei den Synoptikern. Es sind die oben S. 40 zusammengestellten Worte: Joh 12 25 = Mc 8 35 (Mt 16 25. Lc 9 24) und Mt 10 39. Lc 17 33; Joh 13 16 und 15 20 = Mt 10 24; Joh 13 20 = Mc 9 37. Mt 10 40, vgl. auch Lc 10 16. Mt 25 40;

Joh 13_{38} = Mc 14_{30}. Mt 26_{34}. Lc 22_{34}; Joh 14_{31} = Mc 14_{42}. Mt 26_{46}. Aber diese Berührungen mit synoptischen Aussprüchen sind doch nicht derartig, dass man aus ihnen auf eine litterarische Abhängigkeit von den Synoptikern schliessen muss. Wie die ohne Zweifel historische Voraussage der Verleugnung des Petrus in ihrer charakteristischen Form von verschiedenen Seiten überliefert sein kann, so können auch die scharf pointierten, sentenziösen Worte Joh 12_{25}. $13_{16.20}$. 15_{20} und der Aufruf 14_{31b} sehr wohl von verschiedenen Berichterstattern unabhängig von einander aufbewahrt, auch von Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen sein. Es ist bemerkenswert, dass die Parallelen zu den Worten Joh 12_{25} und 15_{20} (13_{16}) nicht nur im Marcusevangelium und in den von diesem abhängigen Abschnitten des Mt. und Lc. vorliegen, sondern auch an solchen Stellen unseres ersten und dritten Evangelisten, welche offenbar aus der Logiaquelle geflossen sind. So müssen auch mehrere andere sentenziöse Aussprüche Jesu, die Marcus überliefert, gleichfalls in den Matthäuslogia enthalten gewesen sein (z. B. Mc 4_{22} = Mt 10_{26}. Lc 12_{2}; Mc 4_{24} = Mt 7_{2}. Lc 6_{38}; Mc 4_{25} = Mt 25_{29}. Lc 19_{26}; Mc 9_{42} = Mt $18_{6f.}$ Lc $17_{1f.}$; Mc 9_{47} = Mt 5_{29}; Mc 10_{11} = Mt 5_{32}. Lc 16_{18}; Mc 10_{31} = Mt 20_{16}. Lc 13_{30}; Mc 11_{23} = Lc 7_{6}). Aber es ist meines Erachtens ein Fehlschluss, wenn man aus diesen Fällen eine litterarische Abhängigkeit des Marcus von den Matthäuslogia folgert. Mit Bezug auf unsere johanneischen Stellen ist nur der Vorbehalt zu machen, dass vielleicht der die Quelle bearbeitende Evangelist bei seiner Reproduktion dieser Worte Jesu Reminiscenzen an den Wortlaut der verwandten synoptischen Stellen hineingebracht hat. So könnte man speziell vermuten, dass an der Stelle 14_{31} der Evangelist für den in der Quelle eine Ellipse bildenden Finalsatz V. 31a (vgl. 15_{25}. I Joh 2_{19}) den Hauptsatz nach Mc 14_{42} ergänzt hätte. Aber notwendig ist es nicht, dies anzunehmen.

Abgesehen von diesen vereinzelten Fällen der Berührung ist die Selbständigkeit der Reden unserer Quelle der synoptischen Ueberlieferung gegenüber hinsichtlich der Auswahl und der Ausführung der Einzelthemata evident. Aber zugleich besteht eine grosse inhaltliche Verwandtschaft dieser Reden mit den synoptischen. Sie stehen der von den Synoptikern bezeugten

Predigt Jesu näher als irgend einem anderen uns bekannten christlichen Gedankenkreise der apostolischen oder nachapostolischen Zeit. Indem ich mich auf die genauere Darlegung dieses Sachverhalts im zweiten Teile meiner »Lehre Jesu« berufen kann, beschränke ich mich hier auf eine kurze Bezeichnung der Hauptpunkte*).

Bemerkenswert ist es zunächst, dass Jesus nach diesen Reden durchaus dieselbe Stellung zur alttestamentlichen Offenbarung einnimmt, wie nach den synoptischen. Er stellt sich ebenso entschieden wie dort auf den Boden dieser Offenbarung (Joh 4 22. 10 35). Mit genialem Blicke weiss er solche einzelne Schriftworte herauszugreifen, die Zeugnisse für seine Anschauungen sind (6 45. 7 22f. 10 34ff.; vgl. auch 5 17). Aber bei seiner Anerkennung der alttestamentlichen Schrift ist er doch nicht in pharisäisch-jüdischer Weise gebunden durch den Buchstaben der Schrift. Mit derselben Deutlichkeit, wie in den Aussagen Mc 2 25—28 und 7 15—23, bringt er in den Worten an die Samariterin Joh 4 21—24 die Erkenntnis zum Ausdruck, dass das alttestamentliche Kultusgesetz keine unübersteigliche Ordnung und Schranke bedeutet und dass er gemäss seinem innerlichen Verständnisse des eigentlichen Gotteswillens für sich und die Seinen dieses Kultusgesetz ausser Geltung setzen darf. Er ist auch ganz frei von dem Bestreben, durch das künstliche Mittel der Allegorie die Differenz zwischen seinen Anschauungen und denen des Alten Testaments zu verdecken. Wenn man bedenkt, wie geläufig damals allen Parteien, die sich mit dem Alten Testament auseinandersetzten, den palästinensischen Schriftgelehrten

*) In meiner »Lehre Jesu« II, 1890, habe ich nicht gleich aus den synoptischen und johanneischen Reden und Aussprüchen Jesu ein einheitliches Bild der Predigt Jesu zusammenzustellen gesucht. Denn bei solchem Verfahren könnte man fragen, ob nicht etwa die Vereinbarung nur dadurch hergestellt wäre, dass die synoptischen Reden von vornherein in die ihnen eigentlich fremdartige Beleuchtung der johanneischen Gedanken gestellt sind. Ich habe vielmehr die synoptischen Reden rein aus sich selbst heraus erklärt und das einheitliche Bild des Evangeliums Jesu, wie es sich nach ihnen darstellt, gezeichnet, dann aber bei allen Hauptpunkten dieses synoptischen Gesamtbildes die Frage aufgeworfen, wie in den johanneischen Reden die analogen Probleme behandelt und beantwortet sind. Hierbei stellt sich jene bedeutsame innere Verwandtschaft heraus.

wie den alexandrinisch--jüdischen Philosophen, einem Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefs ebenso wie der nachapostolischen Christenheit, das Mittel der allegorischen Interpretation war, um neue Ideen in die alten Schriftworte einzutragen und scheinbar in ihnen bezeugt zu finden, so muss man es als höchst bedeutsam anerkennen, dass den johanneischen Reden Jesu solche allegorisierende Schriftdeutung ebenso fremd ist, wie den synoptischen. Für Jesus genügt das Bewusstsein, dass er trotz des Neuen, das er gegenüber dem Alten Testamente bringt, doch in Einklang steht mit dem Kerne der alttestamentlichen Gottesoffenbarung und diesen Kern zu reinerer, vollkommenerer Darstellung bringt, als bisher. Wie sich dieses sein Bewusstsein in der Bergpredigt äussert in dem Urteile, dass er Gesetz und Propheten nicht auflöse, sondern vollmache d. h. zur Vollendung bringe (Mt 5 17), so spricht es sich in Joh 5 37—47 aus in seiner Behauptung, dass die Schrift und Mose, auf die sich seine Gegner ihm gegenüber stützen, thatsächlich auf seiner Seite stehen und für ihn zeugen.

Sehr deutlich tritt die innere Verwandtschaft mit der synoptischen Verkündigung zu Tage in den Abschiedsreden Joh 13—17. Die Mahnungen und Tröstungen, die Jesus hier seinen Jüngern giebt, atmen durchaus den Geist des Evangeliums Jesu, wie es uns die Synoptiker bezeugen. Es liegt hier eine Uebereinstimmung vor nicht etwa nur in gewissen allgemeinen Ideen, die das Gemeinsame aller christlichen Anschauungsweise sind, sondern auch in charakteristischen Einzelgedanken. Das eine grosse Gebot, das Jesus seinen Jüngern giebt, ist das Gebot zu lieben d. i. in selbstloser, zuvorkommender Weise dem Anderen zu dienen (Joh 13 12—17. 34f. 15 12—17; vgl. Mt 5 38—48. Mc 9 33—37. 10 42—45). Durch sein Beispiel sucht er ihnen diese Liebespflicht zu veranschaulichen, wie nach Mc 9 35f. durch das freundliche Aufnehmen eines Kindes, so nach Joh 13 1—17 durch das Waschen der Füsse der Jünger. Seine Einsetzung des eigenen Lebens zu Gunsten des Heiles der Seinen stellt er als höchstes Vorbild dieser dienenden Liebe hin, in Joh 15 13f. ebenso wie in Mc 10 45. Das Bewusstsein der Neuheit des Gebotes einer so intensiven Liebe drückt er in Joh 13 34f. aus wie in Mt 5 43f. Und den absoluten Wert eines solchen Liebesdienstes bezeichnet er in Joh 13 20 ebenso wie in Mc 9 37. Neben der Erfüllung

dieses Liebesgebotes fordert er von seinen Jüngern keinerlei weiteres äusseres Thun, keinerlei besonderen gemeinschaftlichen Kultus, sondern nur Vertrauen auf Gott und zuversichtliches Gebet in seinem (Jesu) Namen Joh 14 1. 12—14. 16 23f. 33. Für ihre vertrauensvollen Bitten verheisst er ihnen in Joh 14 13f. 15 16. 16 23f. mit derselben Gewissheit Erhörung, wie in den synoptischen Aussprüchen Mt 7 7—11. 18 19f. Mc 9 22f. 11 22f. Lc 17 5f. 18 2—8. Als entscheidenden Grund dieser Gewissheit bezeichnet er die väterliche Liebe Gottes in Joh 16 27 wie in Mt 7 9—11. Das eigentliche Heilsziel seiner Jünger liegt im Himmel Joh 14 1—4. 17 24. Von den für sie dort bereiteten Wohnstätten und von der Herrlichkeit, die ihm selbst schon vor der Weltschöpfung bei dem himmlischen Vater zubereitet ist, damit er sie als Lohn für sein auf Erden vollbrachtes Berufswerk empfange, redet er in Joh 14 2 und 17 4f. 24 in demselben Sinne, wie in Mt 6 20f. von den im Himmel anzusammelnden Schätzen oder in Lc 10 20 von dem Eingeschriebensein der Namen seiner Jünger im Himmel (vgl. auch Mt 25 34). Aber er betrachtet den Heilszustand, in den er die Seinen führt, auch nicht als einen blos zukünftigen, himmlischen. Schon während ihres weiteren Erdenlebens sollen seine Jünger, wenn sie mit ihm in innerer Gemeinschaft bleiben und seine Gebote bewahren, eine vollkommene, unentreissbare Freude geniessen (15 11. 16 22—24). Ebenso wie er in Mt 11 28ff. die erquickende innere Ruhe, die er selbst bei seiner demütigen Ergebung in Gottes Willen geniesst, allen Mühseligen und Beladenen darbietet, wenn sie nur zu ihm kommen und von ihm lernen wollen, hinterlässt er in Joh 14 27 seinen eigenen inneren Frieden den Jüngern und spricht er ihnen in 16 32f. angesichts der Bedrängnisse, die ihrer in der Welt warten, Mut zu, weil er selbst die Welt überwunden habe. Die ihnen bevorstehenden Bedrängnisse seitens der Welt bezeichnet er in Joh 16 1—4 in ganz ähnlicher Weise, wie in Mc 13 9—13. Er setzt sie in Joh 15 18—20 ebenso in Analogie zu der gehässigen Verfolgung, die er selbst erfährt, wie in Mt 10 24f. Als Beistand unter diesen Anfechtungen, der sie zu rechtem Bekenntnisse ihres Messiasglaubens den Feinden gegenüber befähigen werde, verheisst er ihnen den heiligen Geist in Joh 15 26f. 16 8—11 ebenso wie in Mc 13 11.

3. Die Aussagen Jesu über sich selbst.

Wird nicht aber die Thatsche, dass die aus der Quelle stammenden Reden in ihrer allgemeinen religiösen Anschauungsweise eine unverkennbare nahe Verwandtschaft mit der synoptischen Predigt Jesu zeigen, aufgewogen dadurch, dass sie in den Aussagen Jesu über sich selbst desto stärker von jener synoptischen Predigt abweichen? Tritt nicht, während die Verwandtschaft sich im wesentlichen in den Abschiedsreden an die Jünger zeigt, diese Abweichung besonders deutlich in den gegen die feindseligen Jerusalemiten gerichteten Streitreden zu Tage? Charakteristisch für diese Reden ist die immer wiederkehrende Betonung der Ansprüche Jesu, von Gott gekommen und gesandt zu sein, in innigster Sohnesgemeinschaft mit Gott zu stehen und eine einzigartige Heilsbedeutung für die Menschen zu haben. In den synoptischen Berichten treten diese Ansprüche Jesu durchaus nicht in gleichem Masse in den Vordergrund. Jesus ist hier vielmehr auffallend zurückhaltend mit Aeusserungen über sich selbst. Seine Predigt bezieht sich hier in erster Linie auf das Reich Gottes, auf den unvergleichlichen Wert dieses Reiches und auf die Bedingungen der Zugehörigkeit zu ihm. Nach den Reden unserer Quelle dagegen bezieht sie sich in erster Linie auf seine messianische Person. Ihr sollen die Menschen glauben; durch sie sollen sie sich ewiges Leben geben lassen.

So wenig diese Differenz unterschätzt werden darf, so bedeutet doch auch sie bei genauer Betrachtung nicht einen ausschliessenden Gegensatz. Auch nach den Synoptikern hat Jesus von seiner Taufe an die offenbarungsmässige Gewissheit gehabt, der von Gott geliebte Sohn im bevorzugten Sinne zu sein (Mc 1 11). In dem Logiastücke Mt 11 25—30. Lc 10 21f. redet er in begeisterter Freude von seiner Sohnesgemeinschaft mit Gott, von dem einzig richtigen wechselseitigen Verstehen zwischen dem Vater und ihm dem Sohne, von seinem einzigartigen Vermögen, die rechte Gottesoffenbarung den Menschen zu geben, und von seiner Bereitschaft, allen Heilsbedürftigen, die zu ihm kommen, eine auf demütiger Ergebung beruhende innere Erquickung zu verleihen. Und in Mc 11 27—12 12

ist erzählt, wie Jesus bei seinem letzten Aufenthalte in Jerusalem nach der Tempelreinigung mit den Häuptern der Judenschaft auf Anlass ihrer Frage nach seiner Vollmacht in scharfen Konflikt geraten ist und sich dabei vor ihnen als den einzigen geliebten Sohn des Weinbergbesitzers hingestellt hat, dem gegenüber sie die ungetreuen, usurpatorischen Winzer seien. Diese synoptischen Stellen stehen in nächster Analogie zu den in unserer Quelle mitgetheilten Aussagen Jesu über sein Verhältnis zu Gott. Es ist, im Unterschiede von den geschichtlichen Partieen des vierten Evangeliums, sehr bemerkenswert, dass in den aus der Quelle stammenden Reden Jesus, ebenso wie an jenen synoptischen Stellen, sich nirgends direkt als Messias, als König, als Davidssohn bezeichnet. Auch die direkte Frage der Juden nach seiner Messianität 10 24 beantwortet er nicht mit einer direkten Bejahung. Wohl aber nimmt er für sich in Anspruch, der Sohn Gottes, der Sohn im bevorzugten Sinne, zu sein. Für die jüdische Vorstellung war dieser Titel zwar auch ein Attribut des Messias. Aber die wichtigste, charakteristische Bezeichnung des Wesens und der Würde desselben war doch, dass er davidischer König sein sollte. Für Jesus dagegen war nicht die Davidsohnschaft, sondern die Gottessohnschaft das allein wichtige und entscheidende Merkmal des Messias (Mc 12 35—37). Dieses religiöse Merkmal zu besitzen war er sich nach jenen synoptischen Zeugnissen bewusst. Was er aber in den aus unserer Quelle stammenden Reden über sich selbst äussert, ist auch immer nur dieses Bewusstsein seiner unmittelbarsten, vollkommenen Sohnesgemeinschaft mit Gott.

Man kann auch nicht sagen, dass die Art seines Sohnesverhältnisses zu Gott und seines darauf begründeten Anspruches auf Heilsbedeutung hier anders und höher gedacht ist, als in den Worten Mt 11 27ff. Jesus redet hier freilich von seinem Herstammen und Gesandtsein von Gott, von seinem Herabgekommensein vom Himmel, von seinem erfahrungsmässigen Wissen von Gott und von den himmlischen Dingen in solchen Ausdrücken, welche zunächst den Schein nahelegen, als behaupte er einen seinem irdischen Sein vorangegangenen Aufenthalt im Himmel und leugne er seine natürliche menschliche Wesensbeschaffenheit (3 11—13. 5 19—23. 30. 6 33—38. 7 28f. 8 23. 38—58. 10 30—38; vgl. 14 9f. 16 27f.). Indem die Juden seine Worte in

diesem Sinne deuten und sie nur dann für wahr und berechtigt halten, wenn sie in diesem äusserlichen Sinne gültig wären, erklären sie es für verrückt und blasphemisch, dass er als Mensch von notorischer menschlicher Herkunft derartiges von sich aussagt (5_{18}. 6_{41}f. $8_{48. 52}$f. 10_{33}). Jesus aber wiederholt und steigert solchen Einreden gegenüber nur seine Behauptungen über sich. Der Sinn, in dem er sie meint, ergiebt sich daraus, dass er mit denselben Worten, wie von sich, auch von seinen Jüngern behauptet, sie stammten nicht aus dieser Welt (15_{19}. $17_{14. 16}$; vgl. 1_{12}f.), sie hörten und lernten von Gott (6_{45}) und würden vom Vater geliebt ($14_{21. 23}$. 17_{26}). Andrerseits macht er es den ungläubigen Juden zum Vorwurf, dass sie Gott nicht hören und sehen (5_{37}f.), bestreitet ihnen trotz ihrer natürlichen Abstammung von Abraham die wahrhafte Abrahamsherkunft und behauptet ihr Herstammen von unten her, vom Teufel ($8_{23. 37—44}$). Er zieht allein das geistige, ethische Sein in Betracht. Von dessen Art und Herkunft redet er. Von seinem geistigen Innenleben weiss er und behauptet er, dass es nicht aus dieser Welt stammt, sondern aus Gott, dass es seine Offenbarung, seine Antriebe unmittelbar von Gott empfängt, dass es in dauernder innigster Verbindung mit Gott steht, so sehr, dass das, was er redet und thut, unmittelbar ein Reden und Wirken Gottes ist (7_{16}f. 8_{28}. 10_{37}f. 12_{49}f. 14_{10}). Seine jüdischen Gegner verstehen seine Redeweise nicht, weil sie blos »nach dem Fleische« urteilen (8_{15}). Er aber kann und darf sich nicht auf ihren Standpunkt stellen. Er beurteilt sich selbst und die anderen Menschen nach dem, worauf es wirklich ankommt, nach ihrem eigentlichen, inneren Wesensbestande. Er ist sich seines aus Gott stammenden Lebens und seiner inneren Gemeinschaft mit Gott als einer Realität bewusst, und zwar als der einzigen wesentlichen, wertvollen Realität, auf die es ankommt (6_{63}). Es wäre eine Verleugnung des Höchsten, was er in sich trägt, eine Verleugnung Gottes selbst, wenn er von dieser Realität nicht so reden wollte, wie er es thut (8_{54}f.). — Meines Erachtens tragen gerade diese Zeugnisse Jesu über sich selbst den Stempel der Geschichtlichkeit an sich. So *musste* derjenige, der seiner Sohnesgemeinschaft mit Gott, seines vom himmlischen Vater empfangenen Messiasberufes, seines Ausgerüstetseins mit dem heiligen Geiste Gottes, seines prophetischen Offenbarungscharakters und seiner

unvergleichlichen Heilsbedeutung für die Menschen gewiss war, — und dessen war Jesus auch nach den synoptischen Zeugnissen gewiss, — so musste er von sich denken und bei gegebener Gelegenheit von sich reden.

Wenn hinsichtlich der Art und des Grades der Ansprüche, die Jesus mit Bezug auf sich selbst erhebt, die aus unserer Quelle stammenden Reden nicht wesentlich von dem synoptischen Berichte abweichen, so besteht also die eigentliche Differenz von dem letzteren nur darin, dass in unseren Reden diese Ansprüche Jesu so viel öfter, ausführlicher und betonter geltend gemacht werden als dort. Aber diese Differenz tritt nun doch in eine recht verschiedene Beleuchtung, je nachdem man unsere Reden im geschichtlichen Rahmen unseres vierten Evangeliums, oder im ursprünglichen Zusammenhange der Quelle auffasst. Als Glieder der auf den ganzen Verlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bezogenen geschichtlichen Darstellung, die unser vierter Evangelist bietet, nehmen die Reden Jesu über seine göttliche Sendung und Heilsbedeutung allerdings einen unverhältnismässig breiten Raum ein. Der Evangelist lässt sie schon beim ersten Beginne des Wirkens Jesu eintreten und sich dann bei vielen Gelegenheiten, auch auf dem galiläischen Schauplatze (K. 6), wiederholen. Die Quelle dagegen berichtete speziell über die Besuche Jesu in Jerusalem. Dass Jesus hier besonderer Anlass dazu gegeben wurde, wiederholt mit Nachdruck von seiner intimen Sohnesgemeinschaft mit Gott und von der einzigartigen Heilsbedeutung seines Wirkens zu reden, und dass solche Reden Jesu und die verständnislosen, feindseligen Gegenreden der Jerusalemiten diesen Besuchen Jesu in Jerusalem ihr charakteristisches Gepräge gaben, ist keineswegs unglaubwürdig.

Ein echter historischer Zug in den aus der Quelle stammenden Reden ist ferner darin anzuerkennen, dass Jesus als die Berufsaufgabe, zu der ihn Gott gesandt hat und die er treu auszuführen sich bewusst ist, seine Verkündigung hinstellt, in der er auf Grund selbst erfahrener Gottesoffenbarung den Namen Gottes den Menschen offenbar macht (17 6. 8. 14; vgl. 7 16f. 8 26. 28. 38. 40. 45—47. 12 44—50. 15 15). Er weiss zwar, dass er nicht blos Lehrer ist (3 2), sondern vielmehr dazu von Gott gesandt, ewiges Heilsleben den Glaubenden mitzuteilen (3 16f.

5 21. 6 35. 40). Aber er weiss auch, dass seine Verkündigung das Mittel ist, durch das er den Menschen das ewige Leben verleiht (12 50. 17 2f.). Denn seine Worte sind Geist und Leben (6 63) und diejenigen, die sein Wort gläubig aufnehmen und beobachten, haben dadurch Anteil am ewigen Leben (5 24. 8 51). Die Erklärung, inwiefern seine Verkündigung diese lebenbringende Wirkung hat, giebt die Aussage 8 31—36: diejenigen, die in seiner Verkündigung bleiben, erkennen das Rechte (τὴν ἀλήθειαν) und werden dadurch frei, frei von der Sünde, in der sie sonst dem Tode verfielen (8 21. 24); als so durch den Sohn frei Gewordene aber haben sie Anrecht auf dauerndes Sein im Hause des Vaters (8 36; vgl. 17 11—17). Auch dem Pilatus sagt Jesus, er sei dazu in die Welt gekommen, dass er für die ἀλήθεια zeuge. Die aus der ἀλήθεια stammenden, d. h. ihr innerlich verwandten und zugehörigen Menschen hörten auf seine Stimme. In diesem seinem Berufswirken und Berufserfolge bestehe die Königsherrschaft, die er für sich in Anspruch nehme (18 36f.).

In dieser Schätzung der Verkündigung Jesu als seines eigentlichen messianischen Berufswerkes stimmen unsere Reden ganz überein mit der synoptischen Darstellung. Denn auch nach dieser weiss sich Jesus zum predigen und lehren berufen (Mc 1 38f. Mt 23 8. 10). Er ist der Säemann, der den Samen ausstreut, das Wort (Mc 4 3ff.). Er offenbart den Vater (Mt 11 27). Er bringt Gesetz und Propheten zur Vollendung (Mt 5 17. 21ff.) Er ruft Sünder (Mc 2 17). Er verkündigt Armen Heil (Mt 11 5). Und er weiss, dass er in dieser seiner im Geiste Gottes vollzogenen Verkündigung die messianische Heilszeit verwirklicht (Lc 4 18—21; vgl. Mt 11 27ff.). Die Uebereinstimmung unserer Reden mit der synoptischen Darstellung in diesem Punkte ist als bedeutsam zu würdigen der Thatsache gegenüber, dass bei Paulus eine analoge Wertschätzung der irdischen Predigtwirksamkeit Jesu fehlt und nur der Kreuzestod und die Auferstehung Christi als der Heilsvorgang erscheinen, durch den der neue Stand der Gnadenordnung begründet ist. Für den ersten Anblick scheint zwischen den johanneischen Reden und der paulinischen Anschauung eine nächste Verwandtschaft darin zu liegen, dass hier wie dort der Glaube an Jesum Christum als Bedingung der Heilserlangung betont wird. Aber es besteht dabei der wesentliche Unterschied, dass der

Glaube, den Paulus meint, seine spezielle Beziehung auf den Kreuzestod und die Auferstehung Christi hat (Gal 2 20. 3 1—14. Röm 4 24f.), während der Glaube in den johanneischen Reden als ein Aufnehmen der Worte Jesu und Beobachten seiner Gebote verstanden ist (5 24. 8 31. 51. 14 15. 21. 23f. 15 9—12). Die Forderung des Glaubens in diesem letzteren Sinne als Mittels zur Erlangung des ewigen Lebens ist ganz gleich der Aufforderung Jesu in den synoptischen Reden, dass man seine Worte höre und befolge, um des Heiles des Reiches Gottes teilhaftig zu werden (Lc 6 46—49. 11 28. 13 26f.), dass man zu ihm komme und von ihm lerne, um wahre Erquickung zu finden (Mt 11 28ff.), dass man ihm nachfolge und sich auch unter den grössten Verzichten, ja unter Lebensaufopferung, zu ihm und seinen Worten bekenne, um bei der Parusie zum himmlischen Heilsleben zu gelangen (Mc 8 34—38. 10 29. 13 9. 13. Mt 10 32f.).

Freilich kommt auch die Heilsbedeutung des Todes Jesu in unseren johanneischen Reden zum Ausdruck. Dessen, dass sein Tod, den er in treuer Vollziehung des von Gott übertragenen Berufes auf sich nehmen muss (10 11—18. 14 31), den Seinen zur Förderung ihres Heilsbesitzes, zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Gott gereichen wird, ist Jesus nach den Aussagen Joh 10 11—18. 14 12—17. 16 7. 17 19 ebenso gewiss, wie nach den synoptischen Mc 10 45. 14 24. Darauf, dass sein Tod, scheinbar die Vernichtung seines Werkes, thatsächlich das Mittel werden wird, um sein bisher noch in engen Grenzen beschlossenes Werk zu mächtiger Weiterentwicklung zu führen, blickt er in Joh 12 23f. 31f. ebenso voraus, wie in den synoptischen Sprüchen Lc 12 49f. Mc 12 10. Aber der wichtige Punkt im Unterschiede von Paulus ist, dass die Heilsbedeutung Jesu eben nicht *allein* auf seinen Tod bezogen wird, sondern dass in erster Linie seine Verkündigung als sein heilbringendes Berufswerk erscheint.

Sehr bemerkenswert ist auch, dass an den aus der Quelle stammenden johanneischen Stellen, wo Jesus von seinem Tode redet, er weder direkt noch indirekt auf Jes 53 Bezug nimmt. In der apostolischen Gemeinde hat von Anfang an diese Jesajastelle als die entscheidende Schrift-Weissagung gegolten, zufolge welcher der Messias leiden musste, und ist demgemäss auch die Heilsbedeutung des Todes Christi vornehmlich nach dieser Stelle als ein stellvertretendes Strafleiden für die Sünden

Anderer verstanden worden (I Kor 15 3). So lässt auch der vierte Evangelist in 1 29 u. 36 schon den Täufer in offenbarer Bezugnahme auf Jes 53 von Jesu als dem Lamme reden, das die Sünde der Welt wegnimmt. Hat aber auch Jesus selbst seinen Tod in diesem Sinne aufgefasst? Nicht das ist zu bezweifeln, dass auch er in Jes 53 einen Schrifthinweis auf sein unschuldiges Leiden fand. Wohl aber ist zu fragen, ob er speziell den Gedanken der stellvertretenden Strafe aus Jes 53 aufgenommen und von ihm aus die Notwendigkeit und den Wert seines Leidens erklärt hat. In den synoptischen Aussagen Mc 10 45 und 14 24 zeigt sich keine Beeinflussung durch jenen Gedanken von Jes 53 4—6. Das ist nicht zufällig, sondern hat seinen guten Grund darin, dass Jesus in seiner allgemeinen Vorstellung von dem Vaterwesen Gottes und von der Bereitschaft desselben, dem reuigen Sünder zu vergeben (Lc 15 11ff.), eine innere Hinderung hatte, sich jenen speziellen Gedanken von Jes 53 anzueignen. Er spricht aus, dass sein Tod Vielen zur Befreiung, dass er als ein Opfer zur Besiegelung des neuen Bundes Vielen zum Heile gereichen werde. Aber er giebt seinem Tode nicht eine spezielle Beziehung auf die Sündenvergebung*). Auch in diesem Punkte gleichen die aus der Quelle stammenden johanneischen Aeusserungen Jesu über seinen Tod den synoptischen, indem auch sie nicht durch Jes 53 beeinflusst sind. Dies ist ein um so bedeutsameres Anzeichen der historischen Treue des wesentlichen Gedankengehalts dieser johanneischen Reden Jesu, als der Verfasser der Quelle da, wo er nicht historisch referiert, d. i. im I Johannesbriefe, deutlich dem Tode Jesu eine Beziehung auf die Sündenvergebung giebt (I Joh 1 7. 2 2. 4 10).

4. *Das Fehlen von Weissagungen ex eventu.*

Endlich stimmen die aus unserer Quelle stammenden Reden auch in der negativen, aber sehr wichtigen Beziehung mit der älteren synoptischen Ueberlieferung überein, dass ihnen Weissagungen ex eventu fehlen, die ein charakteristisches Anzeichen

*) Vgl. meine »Lehre Jesu« II, S. 510ff., wo ich diese synoptischen Worte Jesu über seinen Tod aus dem Ganzen der Anschauung Jesu heraus zu erklären gesucht habe.

solcher Reden sind, welche prophetischen Männern nachträglich in den Mund gelegt werden, ein Anzeichen der secundären Herkunft auch in vielen Partieen unserer synoptischen Evangelien.

Es fehlen in den Reden aus unserer Quelle weissagende Hindeutungen auf gewisse Ereignisse und Zustände der apostolischen Zeit, auf welche die apostolische und nachapostolische Generation besonderes Gewicht legte und deren Vorausgewusst- und -gesagtsein durch Jesus sie als selbstverständlich annahm. Sie fehlen auch an solchen Stellen, wo der Zusammenhang sie einem späteren künstlichen Hersteller der Reden unmittelbar nahe gelegt hätte. Wohl blickt Jesus auch in diesen Reden vielfach auf die Zukunft seiner Jüngergemeinde voraus. Aber diese Vorausblicke sind durchweg solcher Art, wie sie sich als einfache Konsequenzen aus seiner absoluten Gewissheit ergaben, dass seine Sache Gottes Sache sei und deshalb trotz seines bevorstehenden Todes fortbestehen und wachsen und zum Siege gelangen müsse.

Es fehlt in unseren Reden jeder Hinweis auf die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode. Der vierte Evangelist zwar fand in dem Worte Jesu nach der Tempelreinigung, er werde den niedergerissenen Tempel in drei Tagen wieder aufrichten, eine Anspielung auf die Auferstehung seines Leibes am dritten Tage (2 21f.). Aber dem ursprünglichen Sinne nach bezog sich dieser Ausspruch nicht auf die Auferstehung*). Auch sonst spricht Jesus in den zur Quelle gehörigen Reden zwar mit grösster Bestimmtheit davon, dass er durch den Tod zur himmlischen Verherrlichung bei Gott gelangen werde (12 23. 32. 13 32. 14 28. 17 5. 24), nicht aber auch davon, dass er seinen Jüngern am dritten Tage nach dem Tode erscheinen werde. Nur für den oberflächlichen Anschein ist in den beiden Abschnitten 14 18—24 und 16 16—24, wo er von seinem baldigen Wiederkommen zu den Jüngern und Geschautwerden von ihnen nach einer Frist des Geschiedenseins spricht, auf diese Erscheinungen Bezug genommen. In Wirklichkeit redet Jesus hier nicht von vorübergehenden einzelnen Erscheinungen, sondern von einem Wiederkommen zu bleibender Gemeinschaft, und zwar so, dass dieses sein eigenes Kommen und Bleiben mit dem des Vaters

*) Vgl. oben S. 62

zusammenfallen wird (14 23). Er spricht von einem Kommen nicht nur zu jenem kleinen Jüngerkreise, der ihn beim letzten Mahle umgab, sondern zu allen denen, die ihn lieben und seine Gebote bewahren (14 21. 23). Er kann hierbei nur gemeint haben eine nach seinem äusseren Scheiden eintretende dauernde geistige Wiedervereinigung mit seinen wahrhaften Jüngern (vgl. Mt 28 20). Hätte ein Späterer diese Aeusserungen Jesu über sein baldiges Wiederkommen zu den Jüngern frei erfunden, so hätte er sie ohne Zweifel zu Weissagungen auf solche Erscheinungen gestaltet, wie sie die Jünger nach seinem Tode erlebt zu haben überzeugt waren, wie sie auch unser vierter Evangelist berichtet (K. 20) und als wichtige Begründung des Glaubens betrachtet (20 27—29).

Es fehlt in unseren Reden ferner eine Vorausdeutung auf die wunderbaren Geistesgaben, die in der apostolischen und nachapostolischen Christenheit eine so grosse Rolle spielten. Wohl verheisst Jesus seinen Jüngern, dass Gott ihnen den heiligen Geist als dauernd bei ihnen bleibenden Anwalt senden werde, damit er sie unterweise, sie an alle seine Worte erinnere und sie bei ihrem Zeugnisse für ihn vor der Welt unterstütze (14 16f. 26. 15 26. 16 7—15). Aber diese Wirkungen des Geistes sind etwas Anderes als die ekstatischen Zustände der Visionen, der Glossolalie, der Prophetie, die der apostolichen und der nachapostolischen Christenheit speziell als Kundgebungen des Geistes erschienen. Die einzige Hindeutung auf die Geistesgabe der prophetischen Vorausschau der Zukunft am Schlusse von 16 13 ist so isoliert, dass wir guten Grund zu der Annahme haben, sie sei erst von unserm Evangelisten dem Texte der Quelle hinzugefügt*).

Es fehlen in unseren Reden auch alle bestimmten Hinweise auf die künftige äussere Gestaltung und Entwicklung der Jüngergemeinde. Jesus nimmt keinerlei Bezug auf eine künftige äussere Organisation seiner Jünger. Das Einzige, was er von ihnen fordert und für sie von Gott erbittet, ist dies, dass sie innerlich mit einander und mit ihm und mit dem Vater verbunden bleiben (15 1—17. 17 9—26). Wie er bei seinen Lebzeiten mit seinen Jüngern nur durch das Band der Liebe und des

*) Vgl. S. 151 f.

Geistes verknüpft war, so denkt er auch in seinen Abschiedsreden nicht an einen andersartigen, äusserlichen Zusammenschluss seiner Jünger, noch an eine äussere Abgrenzung seiner Gemeinde von der jüdischen. Er sieht voraus, dass seine Gemeinde sich gerade in Folge seines Todes mächtig weiter entwickeln wird, und dass er auch unter Samaritanern und Hellenen Frucht zum ewigen Leben einsammeln wird (4 35—38. 10 16. 12 23f. 32). Aber er redet von dieser universalistischen Ausweitung doch nur ebenso allgemein, wie in dem Ausspruche der Matthäuslogia Lc 13 29. Mt 8 11. Weder erteilt er seinen Jüngern einen bestimmten Auftrag zur Heidenmission, noch sagt er etwas über die Bedingungen der Aufnahme der Heiden in seine Gemeinde. Auf die Probleme, welche die apostolische Christenheit mit Bezug auf die Mission bewegten, ist keine bestimmte Antwort gegeben*).

Ganz allgemein gehalten ist auch die Voraussagung der den Jüngern bevorstehenden Verfolgungen seitens der Welt 15 18—16 3. Die Gewissheit, dass die Jünger den Hass der Welt erfahren werden, folgert Jesus aus der Thathache, dass er selbst Gegenstand dieses Hasses ist (15 18—21), gerade so wie er an mehreren synoptischen Stellen den Gedanken an die bevorstehende Leidenszeit seiner Jünger mit dem Gedanken an sein eigenes Leiden in Zusammenhang bringt (Mc 8 31—35. Mt 10 24f. Lc 12 50—53. 17 22—25). Bei dem einzigen konkreten Zuge in der Vorausverkündigung dieser Verfolgungen: dass man die Jünger aus den Synagogen stossen und mit ihrer Tötung Gott einen Kult zu verrichten meinen werde (16 2), ist einfach die Fortdauer derselben palästinensischen Situation vorausgesetzt, in der sich Jesus selbst bewegte. Auf eine Veränderung der politischen Verhältnisse, auf das im jüdisch-römischen Kriege über das Volk Israel hereinbrechende Gericht und die Zerstörung Jerusalems und des Tempels ist nirgends

---

*) Darin, dass Jesus seine Sendung und sein Heilswirken als der »Welt« geltend bezeichnet (3 16—19. 6 33. 51. 8 12. 9 5. 39. 10 36. 12 46. 16 28. 18 37), ist die universalistische Bestimmung des christlichen Heiles im paulinischen Sinne nicht ausgedrückt. Denn der Begriff der Welt ist in den johanneischen Reden im Gegensatze nicht zum Volke Israel, sondern stets zu Gott und dem Himmel gebraucht. Er steht gleich dem Begriff γῆ in Lc 12 49. Mt 10 34. 5 12.

hingedeutet. Jesus ist zwar dessen absolut gewiss, dass Gottes Gericht die ungläubigen Juden und den »Fürsten dieser Welt« treffen wird. Aber dieses Gottesgericht hat nichts mit einer politischen Katastrophe zu thun.

Es fehlen in unseren Reden auch Bezugnahmen auf Irrlehrer und Irrlehren, die zukünftig innerhalb der Jüngergemeinde auftreten würden. Dieses Fehlen ist um so bemerkenswerter, als in den Johannesbriefen mit grossem Nachdrucke vor gewissen gefährlichen Irrlehrern gewarnt wird: einerseits vor Antinomisten, die, wie es scheint, die paulinische Lehre von der Glaubensgerechtigkeit missbrauchten (I 3 7—12), andrerseits vor Verkündigern eines doketischen Christusglaubens, die zwischen Jesus und dem Christus unterschieden (I 2 22) und lehrten, dass Christus nicht im Fleische gekommen (I 4 2. II 7) und auch nicht im »Blute« gekommen sei, d. i. nicht ein wirkliches Todesleiden erfahren habe (I 5 6). Diese Irrlehrer, die als im Geiste redende Propheten auftraten, kennzeichnet der Schreiber des Briefes als Pseudopropheten und Antichristi (I 2 18—22. 4 1—3. II 7). Hieraus ist zu ersehen, dass es diesem Schreiber, dem Autor der Quelle des Evangeliums, nicht an Anlass und innerem Antrieb dazu fehlte, seinerseits Belehrungen und Warnungen mit Bezug auf Irrlehren der nachapostolischen Christenheit zu geben. Hätte er die Reden Jesu in der Quelle des Evangeliums frei komponiert, so würde er ganz gewiss solche Belehrungen und Warnungen Jesu in den Mund gelegt haben: Belehrungen über das ekstatische Reden im Geiste und die notwendige Unterscheidung der Geister, über das Kommen des Antichrists in Form vieler Antichristi beim Nahen der letzten Stunde, Warnungen vor einer eingebildeten Gerechtigkeit, wo man keine Gerechtigkeit thue, Hinweise auf die Realität der Fleischesnatur Jesu und seines Todes. Aber in den aus der Quelle stammenden Reden finden diese Themata keine Erörterung*).

*) In Joh 6 51—58 redet Jesus freilich nachdrücklich von seinem Fleische und Blute. Aber dem Zusammenhange nach kommt es hier doch nicht darauf an, die Realität seines Fleisches solchen gegenüber zu verteidigen, welche, wie die im Johannesbriefe berücksichtigten Irrlehrer, wegen seiner himmlischen Herkunft seine Fleischesnatur leugnen. Vielmehr hat er es hier mit solchen zu thun, die wegen seiner notorischen irdischen Abstammung seine behauptete Herkunft aus dem Himmel

Noch ein Punkt ist charakteristisch. Jesus blickt in diesen Reden überhaupt nicht auf eine lange Dauer der irdischen Existenz seiner Jüngergemeinde voraus. Wie er nach den synoptischen Reden seine Wiederkunft nahe denkt und zu seinen damaligen Jüngern so von ihr redet, als würden diese selbst sie noch erleben (Mc 9_{1}. 13_{28-37}. Lc 12_{35-46}. 18_{7}f.), gerade so sagt er auch nach Joh 14_{3} zu seinen Jüngern beim letzten Mahle, dass er wiederkommen und *sie* zu sich in den Himmel holen werde. An einen inzwischen stattfindenden Wechsel der Generationen ist nicht gedacht.

Die in unserer Quelle überlieferten Reden Jesu stehen also — dahin ist das Ergebnis unserer Betrachtung zusammenzufassen — hinsichtlich aller wesentlichen Punkte des Gedankengehaltes in Einklang mit der älteren synoptischen Ueberlieferung. Wenn man diese Reden nur der Beleuchtung entrückt, in die sie der vierte Evangelist durch seinen geschichtlichen Rahmen und seine einzelnen Zusätze gebracht hat, so kann man sie durchaus als Aeusserungen des historischen Jesus, wie ihn die synoptischen Quellen bezeugen, verstehen. Aus dieser Thatsache aber müssen wir den Schluss ziehen, dass sie aus *guter* Ueberlieferung, aus wirklicher Erinnerung an den historischen Jesus stammen. Ihre formelle Ausprägung gehört dem Verfasser der Quelle an. Aber gegen die Historicität ihres wesentlichen Inhaltes lässt sich nichts Entscheidendes einwenden. Es wäre vielmehr ein Wunder, wenn ein Schriftsteller, der sie ohne historische Erinnerung künstlich komponiert hätte, sie so frei von verräterischen Anzeichen ihrer ungeschichtlichen Art hätte halten, ihnen so sehr den Geist des geschichtlichen Jesus hätte einhauchen können.

leugnen (V. 41 f.). Ihnen gegenüber, die in seinem »Fleische und Blute« eine Widerlegung seiner hohen Ansprüche sehen, betont er den Wert dieses Fleisches und Blutes als des Organes, durch das seine lebenschaffenden Wirkungen den anderen Menschen mitgeteilt werden (V. 63).

Kap. 6.

Der Verfasser der Quellenschrift.

A. Die Anzeichen für den Apostel Johannes als Verfasser.

1. Die Selbstaussagen des Verfassers der Quelle.

Dem gewonnenen Urteile über den historischen Wert des Quellenberichtes entspricht die Thatsache, dass sein Verfasser sowohl im Prologe des Evangeliums als auch im Eingange des I Johannesbriefes den Anspruch erhebt, selbst zu den Augenzeugen der im Fleische erschienenen Heilsoffenbarung Gottes zu gehören: »wir schauten seine Herrlichkeit« (1_{14}); »aus seiner Fülle empfingen wir alle, und zwar Gnade über Gnade« (1_{16}); »was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir schauten und unsere Hände betasteten, — — verkündigen wir auch euch« (I Joh 1_{1-3}). Es ist jedenfalls die nächstliegende Deutung dieser Worte, dass ihr Schreiber sein augen- und ohrenzeugenschaftliches Verhältnis zu der geschichtlichen Offenbarungswirksamkeit Jesu Christi bezeichnen will und in der ersten Person Pluralis sich mit den übrigen Augenzeugen des irdischen Auftretens Jesu zusammenfasst.

Dieser Deutung hat man freilich als ebenfalls möglich die andere entgegengestellt, dass der Schreibende eine nichtsinnliche, geistige, mystische Wahrnehmung meine, in der er sich mit der christlichen Gemeinde zusammenfasse. Er bezeichne nach Art der Mystiker und Visionäre diese übersinnliche Wahrnehmung mit Ausdrücken, die eigentlich von sinnlicher Wahrnehmung gelten (ebenso in Joh 1_{18}. 5_{37}. $14_{7.9}$. I Joh 3_6. 4_{14}. III Joh $_{11}$)*). Diese Erklärung scheint zunächst durch die Er-

*) Vgl. H. Holtzmann im Hand-Comm. z. d. St. und Einleitung in d. NT.[3], S. 454; Harnack, Chronologie d. altchristl. Litteratur I, S. 675; auch W. Karl, Johanneische Studien, 1898, I S. 1 ff. Letzterer

wägung unterstützt zu werden, dass an jenen beiden Stellen Joh 1 14 und I Joh 1 1—3 als Objekt des Schauens und Hörens nicht der geschichtliche Jesus Christus selbst oder sein Fleisch, sondern die göttliche Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos bezw. das offenbarte uranfängliche ewige Leben hingestellt wird, d. i. etwas, was seiner Art nach Objekt nicht der sinnlichen, sondern nur der gläubigen geistigen Wahrnehmung sein kann. Hiergegen gilt aber doch, dass weil der ewige Logos Gottes als im Fleische erscheinend und wirkend gedacht ist, die sinnliche Wahrnehmung, die direkt nur das Fleisch Jesu Christi zum Objekte hat, doch als das Organ gedacht sein kann, um in demselben das Wohnen und Wirken der ewigen göttlichen Heilsoffenbarung zu erkennen*). Dass in diesem Sinne die Wahrnehmung der göttlichen Herrlichkeit und Lebensoffenbarung in Jesu Christo als eine mit den äusseren Sinnesorganen erfasste gemeint ist, wird an der Stelle I Joh 1 1 durch die betonte, gewiss durch das antidoketische Interesse (I Joh 4 2) veranlasste Versicherung ausgedrückt, dass das Sehen mit den Augen und das Betasten mit den Händen geschehen sei. Wie hätte sich der Schriftsteller denn eigentlich anders und deutlicher ausdrücken sollen, wenn er sich als wirklichen Augenzeugen der Geschichte Jesu kennzeichnen wollte?

Aber die Hauptfrage, auf die es ankommt, ist gar nicht die, ob eine sinnliche oder eine nichtsinnliche Wahrnehmung gemeint ist, sondern ob eine dem geschichtlichen Erdenleben Jesu Christi gleichzeitige oder eine nachträgliche, die vergangene geschichtliche Erscheinung Jesu Christi nur geistig vergegenwärtigende Wahrnehmung gemeint ist. Der präteritale Wortlaut fordert die Beantwortung dieser Frage im ersteren Sinne. Nachdem in Joh 1 14 im Aoristen die in der Vergangenheit vollendeten Thatsachen der Fleischwerdung des Logos und seines Wohnens unter uns bezeichnet sind, müssen die unmittelbar folgenden aoristischen Aussagen: »wir schauten seine Herr-

---

versteht in I Joh 1 1 das Hören vom Offenbarungshören, das Schauen vom visionären Schauen und das Betasten mit den Händen vom Berühren der Abendmahlselemente.

*) Vgl. Röm 1 20: *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ — — τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται.*

lichkeit« und: »wir empfingen aus seiner Fülle« gleichfalls von Vorgängen verstanden werden, die in der Vergangenheit, nämlich in jener Zeit der Fleischeserscheinung des Logos, vollendet sind. Das geistige Anschauen seiner Herrlichkeit und das Empfangen seiner Gnadengüter, wie es bis in die Gegenwart fortdauernd bei der gläubigen Jüngergemeinde stattfindet, hätte präsentisch bezeichnet werden müssen (vgl. II Kor 3 18. Hbr 2 9), oder etwa perfektisch (vgl. Joh 3 11. 6 46. 14 7. 9)*). Aber auch in I Joh 1 1—3 wechselt der perfektische Ausdruck nicht mit dem Präsens, sondern mit dem Aorist. So führt der Wortlaut mit voller Deutlichkeit auf den Sinn, dass der Schreibende einst als Zeitgenosse des auf Erden wandelnden Jesus Christus seiner göttlichen Sohnesherrlichkeit innegeworden ist und seine Liebeserweise erfahren hat.

Warum sucht man sich der Anerkennung dieses Sinnes zu entziehen? Weil allerdings gewichtige Gründe dagegen sprechen, dass der Evangelist wirklich ein solcher Augenzeuge des geschichtlichen Wirkens Jesu war. Hat man aber erkannt, dass der Grundbestand des Prologs des Evangeliums und der I Johannesbrief nicht vom vierten Evangelisten stammen, sondern vom Verfasser der im vierten Evangelium verarbeiteten Quelle, so fehlt jeder Anlass dazu, jene Aussagen Joh 1 14. 16. I Joh 1 1—3 anders als in dem durch den Wortlaut gebotenen Sinne zu fassen. Denn bei dieser Quelle ist, wie wir oben sahen, die Glaubwürdigkeit ihres Inhalts ein bedeutsamer Beweis dafür, dass ihr Autor wirklich ein Augen- und Ohrenzeuge der Wirksamkeit Jesu war. Die Deutung des Ausspruches Joh 1 14 auf das geistige Anschauen der Herrlichkeit des Herrn, wie es fortdauernd seitens der gläubigen Jüngergemeinde stattfindet, hat freilich insofern ihr Recht, als sie den Sinn bezeichnet, in dem der vierte Evangelist sich die Aussage des Verfassers der Quelle angeeignet haben kann. Man muss aber bei dieser Deutung hinzufügen, dass sie nicht den ursprünglichen Sinn der Worte giebt und dass der vierte Evangelist, wenn er frei von sich aus geschrieben hätte, jenes geistige Anschauen der

*) Vgl. Fr. Blass, Grammatik des neutest. Griechisch, 1896, § 57 und 59.

Herrlichkeit Christi und das Empfangen seiner Gnadengaben in anderem Tempus bezeichnet hätte.

Wo der vierte Evangelist frei von sich aus schreibt, erhebt er nirgends den Anspruch ein Augenzeuge der erzählten Geschichte zu sein. Auch in der Stelle Joh 19 35 liegt eine Berufung auf Augenzeugenschaft vor. Aber hier beruft sich der Evangelist eben nicht auf sein eigenes Gesehenhaben, sondern auf das Zeugnis eines andern Augenzeugen, dessen Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeitsbewusstsein er betont*). Wie künstlich verschroben die Ausdrucksweise an dieser Stelle dann wäre, wenn der Schriftsteller sich selbst als den Augenzeugen meinte, tritt gerade im Vergleich mit der natürlichen Art, wie der Autor des Prologs in 1 14 von seiner Augenzeugenschaft spricht, deutlich hervor. Die auffallende Verschiedenheit der Ausdrucksweise an diesen beiden Stellen findet ihre einfache Erklärung, wenn man weiss, dass an der einen Stelle der Autor der Quelle, ein unmittelbarer Zeuge der irdischen Wirksamkeit Jesu, an der anderen der vierte Evangelist, ein secundärer Berichterstatter, schreibt.

2. Die Andeutungen des vierten Evangelisten.

Hat der Verfasser der Quelle seinen Bericht über Reden

---

*) Ganz unmöglich ist meines Erachtens die von Th. Zahn, ZWL. 1888, S. 594f., Einleitung in d. NT. II, S. 472ff. gegebene, von H. Dechent StKr. 1899, S. 448ff. aufgenommene Deutung, dass der ἐκεῖνος 19 35 der zum Himmel erhöhte Jesus sei, der es wisse, dass der Augenzeuge Wahres sage. Kein Leser konnte unter dem ἐκεῖνος einen Anderen verstehen als den ἑωρακώς, von dem eben vorher die Rede war. — Dass ein Schriftsteller oder Redender von sich selbst in der dritten Person als von einem ἐκεῖνος spricht, ist natürlich sehr wohl möglich; vgl. Joh 9 37. Wenn er dabei aber den, von dem er so spricht, nicht ausdrücklich als ὁ γράψας ταῦτα oder ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ oder ähnlich bezeichnet, so macht er es durch seine Ausdrucksweise geflissentlich den Lesern unkenntlich, dass er sich selbst meint. So gilt auch in Betreff der Stelle 19 35, dass der vierte Evangelist, falls er wirklich selbst der Augenzeuge gewesen wäre, dies geflissentlich verborgen hätte. Dass er durch seine Ausdrucksweise seine Augenzeugenschaft recht deutlich hätte hervorheben wollen (Luthardt, Kurzgef. Komm., NT. II², S. 8), ist nicht richtig.

und Gespräche Jesu als Augen- und Ohrenzeuge gegeben, so haben wir ihn unter den Jüngern zu suchen, die Jesum auf seinen Reisen begleiteten, unter den intimsten Jüngern, in deren Mitte er das letzte Mahl in Jerusalem hielt. Welche Anhaltspunkte haben wir für eine noch genauere Bestimmung der Persönlichkeit?

Der vierte Evangelist spricht von einem der nächsten Jünger Jesu nur in geheimnisvoll andeutender Weise. An der Stelle 19_{35} kann er unter dem Augenzeugen, auf den er sich beruft, nur den Jünger meinen, von dessen Stehen beim Kreuze er unmittelbar vorher erzählt hat, den Jünger, »den Jesus liebte«, dem er seine Mutter anvertraute (19_{26}f.). Es ist derselbe Jünger, von dem er auch sonst spricht, ohne den Namen zu nennen: der eine der beiden ersten Jünger, die vom Täufer her Jesu nachfolgten (1_{35-41}); der Jünger, der beim letzten Mahle an der Brust Jesu lag (13_{23-25}); der »andere« Jünger, der mit Petrus zusammen während der Gerichtsverhandlung in den Hof des Hannas kam, indem er dem Hohenpriester bekannt war (18_{15}f.), der später mit Petrus um die Wette an das leere Grab Jesu lief (20_{2-8}). In derselben umschreibenden Weise wird dieser Jünger auch in dem Anhange des Evangeliums bezeichnet ($21_{2.\ 7.\ 20-23}$). Diese Bezeichnungsweise wäre eine sehr gesuchte, wenn der Evangelist sich selbst als diesen Jünger gewusst hätte. Sie ist eine natürliche, wenn der gemeinte Jünger zu dem christlichen Kreise, dem der Evangelist und die ursprünglichen Leser seines Evangeliums zugehörten, in einer besonderen Beziehung stand, in einer näheren Beziehung, als irgend ein anderer Jünger Jesu, und wenn es diesem Kreise schon vorher eine liebe Gewohnheit war, diesen Jünger Jesu nicht mit seinem Namen zu nennen, sondern von ihm als »dem Jünger« in bevorzugtem Sinne oder als »dem Jünger, den Jesus liebte«, zu sprechen. Von diesem Jünger wollte der Evangelist nicht ebenso sprechen wie von irgend einem fernstehenden Menschen, sondern wie von einem Bekannten und selbstverständlich zu Erkennenden, als ein in das Wissen um diesen Jünger Eingeweihter zu anderen Eingeweihten. Nach altüberlieferter Auffassung ist dieser unbenannte Jünger der Zebedaide Johannes. Derselbe wird sonst im vierten Evangelium nicht erwähnt, während er doch, wie wir aus der synoptischen Ueber-

lieferung wissen, zu den frühesten und nächsten Jüngern Jesu gehörte. Keine triftigen Gründe sprechen gegen diese Deutung auf den Apostel Johannes*).

Hatte der vierte Evangelist besondere Beziehungen zu diesem Apostel, so folgt freilich nicht gleich mit Sicherheit, dass derselbe auch der Verfasser der vom Evangelisten verwerteten Quellenschrift war. Es wäre an sich denkbar, dass viele einzelne Notizen des geschichtlichen Berichtes im Evangelium, wie die 19 34, auf diesen Apostel zurückgingen, während die benutzte Redequelle von einem anderen Autor stammte. Aber da nun doch auch der Autor der Quelle im intimsten Jüngerkreise Jesu, unter den Genossen seines letzten Mahles zu suchen ist, so muss es als im höchsten Grade wahrscheinlich gelten, dass dieser Autor mit jenem geheimnisvoll bezeichneten Urapostel identisch ist, derjenige, der sich selbst in 1 14. I Joh 1 1–3 als Augenzeugen hinstellt, identisch mit dem Augenzeugen, auf den sich der Evangelist in 19 35 beruft.

Es kommt hinzu, dass der Verfasser des Anhangs K. 21 am Schlusse ausdrücklich versichert, der Jünger, den Jesus liebte (V. 20—23), sei derjenige, »der dies bezeugt und dies geschrieben hat« (V. 24). Das uns vorliegende vierte Evangelium ist nicht von dem Apostel Johannes verfasst. Aber darum

*) Bousset, Offenbarung Joh. (Meyers Komm. XVI[5]) S. 44ff.; ThR. 1897, S. 12ff. nimmt an, dass der Jünger, den der Herr lieb hatte, nicht der Zebedaide, sondern der kleinasiatische Presbyter Johannes war, ein Jerusalemit hohenpriesterlichen Geschlechts (wegen der Angabe des Polykrates bei Eusebius h. e. V, 24: *ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς;* vgl. auch Joh 18 15f.), der zu den jerusalemischen Jüngern Jesu gehört habe. Ebenso schon F. von Uechtritz und H. Delff (vgl. oben S. 3 Anm.). Man entgeht bei dieser Annahme der Vorstellung, dass es später zwei Doppelgänger des Namens Johannes in Kleinasien gab; aber man schafft dafür die Vorstellung, dass früher der Zebedaide Johannes einen Doppelgänger des gleichen Namens unter den nächsten Jüngern Jesu hatte, von dem uns sonst nichts überliefert ist. Ich kann nicht finden, dass diese letztere Vorstellung leichter und einfacher ist, als jene erstere. Aus der Thatsache, dass im vierten Evangelium speziell jerusalemische Scenen der Wirksamkeit Jesu berichtet sind, kann man nicht schliessen, dass ein jerusalemischer Augenzeuge, der der galiläischen Wirksamkeit Jesu fern stand, hinter dem vierten Evangelium steht. Diese Thatsache lässt sich auch anders erklären (vgl. oben S. 168f.).

braucht jene Schlussbemerkung doch nicht eine einfach aus der Luft gegriffene Behauptung zu sein. Sie kann ihre Wahrheit darin haben, dass der Apostel Johannes der Autor der im vierten Evangelium verarbeiteten Quellenschrift ist. Vielleicht wusste es schon der Verfasser jenes Anhangskapitels nicht mehr, dass die Evangelienschrift, an die er seinen Zusatz anfügte, in Wirklichkeit nicht die Schrift des Apostels selbst, sondern eine Bearbeitung derselben war. Aber auch wenn er dies wusste, konnte er sich so ausdrücken, wie er es gethan hat, sofern er die Vorstellung hatte, dass die Aufzeichnungen des Apostels den wesentlichen Grundbestand des Evangeliums bildeten und die Zuthaten des Bearbeiters nur eine Umrahmung zur geschichtlichen Verständlichmachung jenes Grundbestandes waren.

Für die altkirchliche Ueberlieferung, die uns zuerst bei Theophilus von Antiochia ad Autol. II, 22 und im Muratorischen Fragment begegnet, dass Johannes der Verfasser des Evangeliums sei, ergiebt sich die natürlichste Erklärung, wenn man annimmt, dass das Evangelium die Aufzeichnungen des Apostels Johannes in sich schliesst und von den ersten Lesern als eine mit geschichtlichem Rahmen versehene Wiedergabe dieser Aufzeichnungen aufgenommen und wertgeschätzt wurde*). Die Bezeichnung dieses Evangeliums als *εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην* hat dann ganz denselben Anlass und dasselbe Mass der Berechtigung, wie die Bezeichnung unseres ersten Evangeliums als *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*, weil es die Logia des Apostels Matthäus in sich schliesst.

3. *Die Tradition über den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes.*

Die altkirchliche Ueberlieferung sagt auch, dass der Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen hatte, in seinem Alter

*) Dabei kann sich doch in gewissen Kreisen eine Kunde davon erhalten haben, dass unser Evangelium selbst nicht ein unmittelbares Werk des Apostels war. Es ist nicht ausgeschlossen, dass eine solche Kunde den Widerspruch begründete, den in der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Aloger in Kleinasien gegen die johanneische Authentie des Evangeliums erhoben.

nach Ephesus gekommen sei und in der dortigen Christengemeinde bis in die Zeiten Trajans gelebt habe. Direkt bezeugt ist diese Ueberlieferung erst seit dem Schlusse des zweiten Jahrhunderts, einerseits bei dem Bischof Polykrates von Ephesus in seinem Briefe an den römischen Bischof Viktor (Eusebius hist. eccl. V, 24, 3), andrerseits bei Irenaeus adv. haer. II, 22, 5; III, 1, 1. 3, 4. Aber Irenaeus nimmt an der zuerst angeführten Stelle Bezug auf das Zeugnis aller der Presbyter, die in Asien mit Johannes zusammengetroffen seien; und er beruft sich in dem Briefe an Florinus (Euseb. h. e. V, 20, 4ff.) auf seine Kindheitserinnerung an Polykarp, wie der von seinem Verkehr mit Johannes und anderen Augenzeugen des Herrn erzählt habe. Irenaeus scheint also doch in seinen Angaben über den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes nicht einem vagen Gerüchte, sondern den Mitteilungen sicherer Zeugen zu folgen.

Die Verteidiger der apostolischen Abfassung des vierten Evangeliums haben die Existenz dieser über Polykarp und die Presbyter zu Irenaeus gelangten Kunde über den Apostel Johannes als wichtiges Beweismittel für die johanneische Authentie unseres Evangeliums geltend gemacht. Denn wie hätte eine Schrift, die fälschlicherweise dem Apostel Johannes zugeschrieben wurde, unbeanstandete Aufnahme bei denen finden können, welche noch eine lebendige, auf Augenzeugen zurückgehende Tradition über diesen Apostel besassen?*) Andrerseits haben diejenigen, welche die apostolische Abfassung des Evangeliums aus inneren Gründen bestreiten, die Zuverlässigkeit jener Tradition über den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes in Zweifel gezogen**). In der That ist der ungefähr ein Jahrhundert betragende zeitliche Abstand zwischen dem Ende des Apostels Johannes und den ersten uns vorliegenden Bezeugungen der Tradition von seinem kleinasiatischen Aufenthalt ein so grosser, dass man die Möglichkeit, es sei bei dieser Tradition eine Verschiebung, eine Verwechslung untergelaufen, nicht von der Hand weisen darf.

---

*) Vgl. Th. Zahn, Einleitung in d. NT. II, S. 445f.

**) Vgl. neuerdings besonders H. Holtzmann, Einleitung in d. NT.[3], S. 470ff.; Bousset, Offenbarung Joh., S. 33ff.; Harnack, Chronologie d. altchristl. Litteratur I, S. 656ff.

Wir wissen aus dem von Eusebius h. e. III, 39, 3f. überlieferten Papiasfragment, dass es in der alten kleinasiatischen Kirche einen Presbyter Johannes gab. Papias unterscheidet diesen Presbyter, den er dem Aristion zur Seite stellt, deutlich von den Uraposteln, die er vorher erwähnt und unter denen er auch den Apostel Johannes mitgenannt hat. Nun war Papias offenbar ein wichtiger Gewährsmann des Irenaeus. Wo sich Irenaeus auf die Aussagen der »Presbyter« bezieht, scheint er fast durchweg nur das Werk des Papias als Quelle seiner Kenntnis gehabt zu haben*). Irenaeus (adv. haer. V, 33, 4) behauptet, dass Papias *Ἰωάννου ἀκουστής* gewesen sei, und versteht unter diesem Johannes den Apostel. In Wirklichkeit aber sagt Papias in jenem Fragmente nicht, dass er vom Apostel, sondern dass er vom Presbyter Johannes Mitteilungen gesammelt habe. Auch Eusebius (III, 39, 2) fand in dem Werke des Papias eine Beziehung desselben zu dem Apostel Johannes nicht bezeichnet. Hat Irenaeus nun an diesem Punkte offenbar den Presbyter Johannes mit dem Apostel verwechselt, so fragt sich, ob diese Verwechslung nicht auch sonst stattgefunden hat. Bezog sich nicht etwa Alles, was Irenaeus über den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes überliefert bekommen hatte, im ursprünglichen Sinne dieser Ueberlieferung auf den Presbyter Johannes? War nicht auch der Johannes, über den Irenaeus als Knabe den Polykarp erzählen gehört hatte, der Presbyter gewesen? Hat nicht auch Polykrates diesen Presbyter gemeint oder ihn mit dem Apostel verwechselt? Bezeichnet doch derselbe Polykrates in demselben Schreiben, in dem er sich auf Johannes beruft (Eusebius h. e. V, 24, 2), auch den in Hierapolis gestorbenen Philippus, den Vater der prophetischen Töchter, als Zwölfapostel, während der gemeinte Philippus gewiss der Evangelist und Siebenmann war (AG 21 8f.). Indem man solchen Zweifeln Raum gab, kam man zu der Hypothese, dass nicht der Apostel, sondern der kleinasiatische Presbyter Johannes der Autor des vierten Evangeliums und der Johannesbriefe sei. Wird diese Hypothese nicht dadurch auffallend bestätigt, dass der Verfasser des II u. III Johannesbriefes im Eingange sich selbst als *ὁ πρεσβύτερος* bezeichnet?

---

*) Vgl. Harnack a. a. O. S. 333ff.

Meines Erachtens haben diese gegen den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes gerichteten Zweifel doch keine durchschlagende Bedeutung. Sie erweisen zwar eine gewisse Möglichkeit des Verwechseltseins der gleichnamigen Personen. Aber sie können nicht begründen, dass diese Möglichkeit die überwiegend wahrscheinliche ist. Aus dem Irrtum des Irenaeus, dass er den Papias zum Schüler des Apostels statt des Presbyters gemacht hat, einen Analogieschluss mit Bezug auf die übrigen Aeusserungen des Irenaeus über den kleinasiatischen Johannes zu ziehen, ist recht prekär. Denn viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass jener Irrtum in Betreff des Papias dadurch bedingt war, dass Irenaeus anderweitig die Ueberlieferung von dem kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels hatte und deshalb darauf verfiel, den kleinasiatischen Papias zu diesem Apostel in Beziehung zu bringen. Dass Irenaeus von zwei kleinasiatischen Johannes nichts weiss oder vielmehr nichts sagt, kann nicht befremden. Denn es ist nur zu begreiflich, dass der Presbyter, auch wenn er zu seiner Zeit eine sehr bedeutsame Rolle in der Kirche Kleinasiens gespielt hatte, in der Ueberlieferung der Folgezeit vor der Figur des gleichnamigen Apostels verschwand, falls auch dieser Apostel Kleinasien zum Schauplatz seines späteren Wirkens gehabt hatte. Darin aber, dass es überhaupt in Kleinasien zwei hervorragende Herrnjünger namens Johannes gegeben hat, vielleicht noch gleichzeitig, aber doch, wie aus den Worten des Papias zu schliessen ist, als zu zwei verschiedenen Generationen gehörig, liegt schlechterdings nichts Unwahrscheinliches. Wer findet es denn seltsam, dass der Apostel Johannes einst in Palästina einen »Doppelgänger« des gleichen Namens in dem Täufer hatte? oder dass es neben dem Zwölfer Philippus auch einen Siebenmann Philippus gab? oder dass neben den beiden Jakobus, die zu den Zwölfen gehörten, auch noch der gleichnamige Bruder des Herrn ein Haupt der jerusalemischen Gemeinde war*).

---

*) Die Notiz des Dionysius von Alexandria (bei Eusebius h. e. VII, 25, 16), dass es zwei Denkmäler des Johannes in Ephesus gebe, kann nicht als Zeugnis dafür gelten, dass der Apostel und der Presbyter in Kleinasien gestorben sind. Andrerseits kann die durch Philippus Sidetes (vgl. de Boor in T. U. V, 2, S. 167 ff.) und Georgios Harmartolos (Chronicon, ed. E. de Muralto, 1859, S. 336) überlieferte, von ihnen auf

Auch jene Selbstbezeichnung des Autors des II und III Johannesbriefes kann nicht beweisen, dass dieser Autor der Presbyter und nicht der Apostel war. Ein solcher besonderer Anlass zur Betonung seines Missionarberufes, wie ihn Paulus am Eingange seiner Korintherbriefe, des Galater-, Römer- und Kolosserbriefes hatte, — im I und II Thessalonicher-, Philipper- und Philemonbriefe bezeichnet auch Paulus sich am Anfange nicht als *ἀπόστολος*, — lag doch für den Autor des II und III Johannesbriefes, auch wenn es der Zwölfjünger Johannes war, nicht vor. Wer hätte ihm den Rang eines von Jesus berufenen Apostels bestritten? Andrerseits hatte der Begriff *πρεσβύτερος* in der ältesten Zeit eine sehr weite, jedwede Art von Autoritätspersonen umfassende Bedeutung. Deshalb liegt nichts Auffallendes darin, wenn sich der greise Urapostel mit diesem allgemeinsten Ehrentitel als »der Alte« bezeichnete. Darin, dass er seinen Namen nicht hinzufügt, drückt sich sein Bewusstsein aus, für die Adressaten seiner Briefe der autoritative Alte im bevorzugten Sinne zu sein.

Der wichtigste Grund, der zu der Annahme geneigt macht, dass in der Tradition über den kleinasiatischen Johannes der Presbyter mit dem Apostel verwechselt sei, liegt doch darin, dass das vierte Evangelium nach den Ergebnissen der inneren Kritik nicht von dem Apostel verfasst sein kann. Jene Verwechslung erscheint plausibel, weil sie erklärt, wie es dazu kam, dass das nichtapostolische Evangelium dem Apostel zugeschrieben wurde. Wenn wir aber die Erklärung für den johanneischen Titel unseres vierten Evangeliums darin finden, dass in ihm eine auf den Apostel Johannes zurückgehende Quelle verarbeitet ist, so giebt uns jene Tradition ein sonst entbehrtes Vermittlungsglied für die Erkenntnis des geschichtlichen Sachverhalts. Alle ältesten Spuren des Bekanntseins dieser johanneischen Quelle und ihrer Bearbeitung in unserm Evangelium, desgleichen des I Johannesbriefes, weisen auf Kleinasien hin. Wie sind

---

Papias zurückgeführte Notiz, dass Johannes und sein Bruder Jakobus von den Juden getötet wurden, nicht als glaubwürdiges Zeugnis für den Märtyrertod des Apostel Johannes in Palästina gelten. Denn alle Wahrscheinlichkeit spricht dagegen, dass diese Notiz in der uns überlieferten Fassung wirklich von Papias stammt. Vgl. Harnack a. a. O. S. 665f.; auch Th. Zahn, Einleitung in d. NT. II, S. 465.

die Aufzeichnungen des Apostels gerade nach Kleinasien gekommen? Wie ist es gekommen, dass hier in Kleinasien ein Kreis von Christen existierte, in dem der Jünger, den Jesus liebte, der an seiner Brust gelegen hatte, Gegenstand des besonderen Interesses, der besonderen pietätvollen Verehrung war? Diese Fragen finden ihre einfachste Beantwortung, wenn man die Tradition von dem kleinasiatischen Aufenthalte des alten Apostels Johannes für richtig hält*).

Wann mag der Apostel den bedeutsamen Schritt gethan haben, der ihn seinem bisherigen Judenmissionsberufe und -gebiete (Gal 2 9) entzog und in das einstmalige Heidenmissionsgebiet des Paulus hinüberführte? Ob schon bald nach dem Jahre 70, lässt sich nicht sagen. Aber gewiss stand der Schritt in einem inneren Zusammenhang mit der im Jahre 70 über das jüdische Volk, über Jerusalem und den Tempel hereingebrochenen Katastrophe. Den Christen der Urgemeinde musste diese Katastrophe als ein Strafgericht Gottes über Israel wegen seiner Verwerfung des Messias und seines fortgesetzten Unglaubens gegenüber der Predigt von diesem Messias erscheinen. Auch denen, die es bis dahin als ihren von Gott gegebenen Beruf betrachtet hatten, zuerst dem auserwählten Volke die Heilsbotschaft vom Messias zu bringen, konnte diese Katastrophe als ein Gotteszeichen dafür erscheinen, dass dieser Beruf für sie jetzt aufgehört habe. Indem die Zerstörung des Tempels die weitere Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes unmöglich machte, wurde sie ihnen ein Gotteszeichen dafür, dass die Pflicht der pietätvollen Weitererfüllung des alttestamentlichen Kultusgesetzes in der messianischen Gemeinde erloschen sei. Innerlich waren die Häupter der Urgemeinde zu solcher Auffassung längst vorbereitet durch die einst von Jesus gehörten und treu im Gedächtnis bewahrten Worte von dem blos relativen Werte des äusserlichen Kultus (Joh 4 21—24; vgl.

---

*) Auch Harnack, trotzdem er die Mitteilungen des Polykrates, Polykarp und Irenaeus über den kleinasiatischen Johannes auf den Presbyter bezieht, erkennt an, dass der kleinasiatische Gemeindekreis, aus dem das vierte Evangelium hervorgegangen ist und für den es bestimmt war, eine besondere Beziehung zum Apostel Johannes gehabt haben muss. So hält auch er es für wahrscheinlich, dass der Zebedaide vorübergehend einmal nach Kleinasien gekommen war (a. a. O. S. 677 ff.).

Mc 2_{27}f. Mt 17_{25}f.; auch AG 6_{13}f.) und von der dereinstigen Teilnahme auch von Nichtisraeliten an dem messianischen Heile (Joh 10_{16}. $12_{20-24.\ 32}$; vgl. Lc 13_{28-30}). Deshalb hatten sie auch der Heidenmission des Paulus eine prinzipielle Anerkennung zollen können, obwohl sie für sich selbst den Beruf zu einer anderen Missionsart vorbehielten (Gal 2_{7-9}). Dass sich die Urapostel lange sträubten, aus der prinzipiell anerkannten Freiheit von der jüdischen Ceremonialgesetzlichkeit (vgl. Gal 2_{15}f.) die praktische Konsequenz für ihr eigenes Verhalten und ihre eigene Missionsmothode zu ziehen, ist psychologisch sehr begreiflich. Aber ebenso begreiflich ist auch, dass die durch Gott herbeigeführte Umwälzung aller bisherigen Verhältnisse im Jahre 70 dem die Katastrophe überlebenden Urapostel das Bewusstsein gab, nun zu einer anderen als der bisherigen Verhaltungsweise berechtigt und berufen zu sein. Die besondere Veranlassung für ihn, gerade nach Kleinasien überzusiedeln, kann in geäusserten Bedürfnissen und Wünschen der dortigen Christengemeinden oder in persönlichen Beziehungen des Apostels gelegen haben. Darüber lässt sich nichts Genaueres vermuten.

B. Anscheinende Gegengründe gegen die Verfasserschaft des Apostels.

1. *Der einstmalige Fischer als Schriftsteller.*

Gegen die Meinung, dass der Apostel Johannes der Verfasser der Quellenschrift war, erhebt sich aber der Einwand, ob es denkbar sei, dass der Zebedaide, den Jesus einst von den Fischernetzen weg in seine Nachfolge berief, in seinem Alter ein Schriftsteller geworden sei, der in fliessendem Griechisch so tiefsinnige religiöse Spekulationen aufgezeichnet habe, wie sie den Inhalt der in unserm vierten Evangelium verarbeiteten Redequelle sowie unseres I Johannesbriefes bilden.

Wenn man von dem einen, nachher genauer zu erörternden Punkte absieht, dass der Prolog des Evangeliums eine Beziehung zur alexandrinischen Logosspekulation zeigt, ist jener Einwand nicht von Gewicht. Was wissen wir denn über die

geistigen Anlagen jenes Fischers am galiläischen See? Was wissen wir über seine Vorentwicklung, als er in die Begleitung Jesu eintrat? War etwa der Erwerb einer dem damaligen Kulturstande des jüdischen Volks entsprechenden geistigen Bildung, war eine eingehende Bekanntschaft mit den heiligen Schriften, war eine lebendige Teilnahme an den die jüdische Volksseele bewegenden religiösen Fragen und Hoffnungen mit dem Fischergewerbe weniger vereinbar als mit dem Zimmermannsberufe oder mit der Zeltmacherei? Wir wissen bestimmt nur, dass Jesus diesen Fischer als einen der ersten in seine stete Begleitung rief (Mc 1 19f.) und ihn weiterhin zu seinen vertrautesten Jüngern rechnete (Mc 5 37. 9 2. 13 3. 14 33). Nach den Angaben unseres vierten Evangeliums schenkte er ihm seine spezielle Freundesliebe. Für dieses Verhalten Jesu muss der Grund darin gelegen haben, dass er bei diesem einfachen Fischer ein besonders reiches religiöses Innenleben, eine besonders offene Empfänglichkeit für sein Evangelium, ein besonders tiefes Verständnis für seine eigentlichen Absichten fand. Geistig unbedeutend war dieser Lieblingsjünger Jesu gewiss nicht.

Nach dem Tode Jesu gehörte der einstmalige galiläische Fischer zu den begeisterten Zeugen von der Messianität Jesu in Jerusalem. Dass er zu Anfang der fünfziger Jahre als eine der Säulen der Urgemeinde sich der Mission unter den Juden widmete, sagt Paulus (Gal 2 9). Er hat also durch Jahrzehnte hindurch eine Predigtwirksamkeit ausgeübt, bei der es sich um Mitteilungen über die geschichtliche Erscheinung Jesu, um Verteidigung der messianischen Bedeutung Jesu und um Weiterüberlieferung und Erklärung der durch Jesus empfangenen Gottesoffenbarung handelte. Sollte ein solcher Apostel nicht im Stande gewesen sein, in seinem späteren Lebensalter einerseits seine geschichtlichen Erinnerungen an gewisse bedeutsame Konflikte, Gespräche und Reden Jesu, andrerseits seine für einen besonderen christlichen Gemeindekreis bestimmte Paränese auch zu schriftlichem Ausdruck zu bringen? Er war sich bewusst hier wie dort, in der Quelle unseres Evangeliums wie im ersten Briefe, nichts Eigenes, Neues zu geben, sondern nur wiederzugeben und weiterzugeben, was er selbst von Jesus hatte. Aber freilich hatte er das, was er von den Gedanken und Worten Jesu in sich aufgenommen hatte, innerlich in sich ver-

arbeitet. So gab er auch allem dem, was er über Jesus sagte und schrieb, seine eigene individuelle Klangfarbe.

Der Urapostel war freilich den rabbinischen Schriftgelehrten gegenüber ein ungelehrter Laie (AG 4 13), ebenso wie Jesus (Joh 7 15). Darin unterschied er sich von einem Paulus. Dies ist aber auch für die Schriftstücke, die wir auf diesen Urapostel zurückführen, charakteristisch, dass ihnen ein solcher Einschlag rabbinischer Bildung und Denkweise, wie er den Briefen des Paulus eigen ist, abgeht. Es fehlt ihnen die allegorisierende, typologische Ausdeutung alttestamentlicher Schriftworte. Es fehlt die Anknüpfung an rabbinische Spekulationen. Es fehlt die Vorstellung, dass bis auf Christus eine streng rechtliche Werkgesetzordnung für das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen massgebend gewesen sei*). Die Quellenstücke im Evangelium und der I Johannesbrief zeigen auch nichts von stilistischer Eleganz oder rhetorischer Kunst. Die Darstellung der Gespräche und Reden Jesu dort und die Komposition und Schreibweise hier im Briefe sind so kunstlos und zum Teil so ungeschickt, dass sie auf einen schriftstellerisch ungeübten Verfasser zurückschliessen lassen. Es fehlt diesem Verfasser wahrlich nicht an Tiefe der Gedanken, auch nicht an der Kunst, seine Gedanken geistvoll auseinander zu legen, Paradoxieen aufzustellen und zu lösen. Aber ihm fehlt das Geschick, den inneren Zusammenhang und Fortschritt seiner Gedankenreihen für Andere deutlich hervortreten zu lassen**). Er denkt und

*) Die Stelle Joh 1 17 darf nicht in dem paulinischen Sinne verstanden werden, dass an Stelle der durch Mose gegebenen Gesetzesordnung die in Christo verwirklichte Gnadenordnung getreten sei. Nach dem Prologe war derselbe göttliche Logos, der in Jesu Christo Fleisch ward, auch schon vorher der Mittler des Lebens und des Lichtes für die Menschen. Gesteigert aber hat sich die Offenbarungs**form**, die Art des Wirkens des Logos auf die Menschen. Bei Mose trat die Offenbarung auf in Form eines Gesetzes, aus dessen Forderungen das Wesen Gottes zu erschliessen war; bei Jesu Christo trat sie auf in Form eines Menschen, in dessen persönlichem Sein und Wirken die *χάρις καὶ ἀλήθεια*, die das Wesen Gottes ausmachen, den Menschen unmittelbar anschaulich wurden.

**) Ebenso urteilt der neueste Bearbeiter des I Johannesbriefes, W. Karl, Johanneische Studien I, 1898; vgl. besonders S. IV: »Auch unser Verf., obwohl nur mühsam die gewaltig ihn bewegenden Gedanken

schreibt trotz der griechischen Sprache in durchaus hebraisierender Manier, die Gedankenglieder nicht in kunstvollen Perioden mit einander verknüpfend und einander unterordnend, sondern sie einfach an einander reihend. Kurz die schriftstellerische Art dieser Schriftwerke ist durchaus eine derartige, wie man sie bei ihrer Abfassung durch einen nicht schulmässig gebildeten Palästinenser jener Zeit zu erwarten hat. Sie steht in bestem Einklang mit der Annahme, dass der einstmalige galiläische Fischer, der dann der Lieblingsjünger Jesu ward, sie verfasst hat.

2. *Das Verhältnis des Urapostels zur alexandrinischen Logosspekulation.*

Es bleibt aber der eine Punkt übrig, dass im Prologe des Evangeliums, der doch seinem Grundbestande nach aus derselben Feder stammen muss wie die grossen Redestücke des Evangeliums und die Johannesbriefe, eine Beziehung zur alexandrinischen Logosspekulation vorliegt. Und dieser eine Punkt scheint wichtig genug zu sein, um alle unsere bisherigen Betrachtungen und Schlussfolgerungen hinsichtlich des Verfassers der Quellenschrift über den Haufen zu werfen. Ist nicht an diesem einen Punkte deutlich erkennbar, dass der Verfasser ein Hellenist und, wenn ein geborener Jude, so jedenfalls ein nicht zur palästinensischen, sondern zur alexandrinisch-philonischen Richtung des Judentums bezw. Judenchristentums gehöriger Mann, ein mit der damals modernen Philosophie vertrauter, also doch in bestimmter schulmässiger Art gebildeter Mann war? Kann der Urapostel als ein Mann von dieser Bildungsart vorgestellt werden? Ist es denkbar, dass er in

---

bezwingend, mit ungelenker Feder oft recht wenig geschickt sie zu Papier bringend, hat dennoch mit bewunderungswerter zäher Gedankenenergie die von ihm erlebte — — Liebe ziemlich systematisch als Wesen, Erkennungszeichen und Wahrheitsbeweis des Christentums siegreich erwiesen«. S. 10: »Der ungeübte Verf. vermag der Gedanken nur nach und nach vollkommen Herr zu werden; er legt sie also nicht auf einmal, sondern erst nach mehrfachen Anläufen und Wiederholungen klar auseinander«.

seinem Greisenalter noch tief in die religionsphilosophische Spekulation des Hellenismus eingetaucht ist?

Es kommt natürlich Alles darauf an, welcher Art die im Prologe des Evangeliums vorliegende Beziehung zur philonischen Logosspekulation ist. Bei dem Versuche, diese Art genauer zu bestimmen, kann ich an die mir in allen Hauptpunkten überzeugend erscheinende Untersuchung Harnacks »über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk« *) anknüpfen. Nur muss ich natürlich von meinem Standpunkte aus noch unterscheiden zwischen der Rolle, welche die Logosspekulation in den aus der Quelle stammenden Stücken, und derjenigen, welche sie in der Anschauung unseres vierten Evangelisten spielt.

Zuerst ist anzuerkennen, dass wirklich im Prologe des Evangeliums eine Berührung mit der von Philo ausgebildeten und im Anschluss an Philo weit verbreiteten religionsphilosophischen Logosspekulation vorliegt. Dies erhellt daraus, dass der Begriff *ὁ λόγος*, der in einem besonderen Sinne, nämlich als der *λόγος κατ᾽ ἐξοχήν*, der *λόγος* Gottes, gemeint ist, im Prologe gleich am Anfang ohne attributive Näherbezeichnung eingeführt wird. So konnte er nur gebraucht werden, wenn er dem Schriftsteller und seinen ursprünglichen Lesern in jenem besonderen Sinne bekannt und geläufig war. Da nun gerade in der Religionsphilosophie des Philo der Logosbegriff in diesem besonderen, bevorzugten Sinne eine hervorragende Rolle spielt, so muss man urteilen, dass der Einfluss dieser philonischen Logosspekulation den eigentümlichen Gebrauch des Logosbegriffes am Anfange unseres Prologs bedingt hat**). Auch was in den ersten Versen des Prologs über diesen Logos ausgesagt wird, über seine uranfängliche Beziehung zu Gott und seine die Weltschöpfung vermittelnde, Leben und Licht für die Menschen bringende Thätigkeit, passt zu der philonischen Auffassung vom Wesen und Wirken des Logos. »Nichts steht in diesen Versen, wenn man auf die Begriffe als einzelne blickt, was nicht auch ein jüdischer Philosoph Alexandriens hätte schreiben können,

*) ZThK. 1892, S. 189ff.

**) Vgl. O. Holtzmann, ZThK. 1891, S. 414f.; H. Holtzmann, Hand-Comm. IV², S. 40; Neutest. Theologie II, S. 371f.

und andrerseits — es ist uns schlechthin unbekannt, dass um das Jahr 100 irgend ein anderer als ein alexandrinischer Philosoph so schreiben konnte« *).

Aber ebenso bestimmt ist zweitens zu behaupten, dass die philonische Logosspekulation auf den weiteren Inhalt derjenigen Stücke des vierten Evangeliums, die wir aus der Quellenschrift herzuleiten haben, keinen bemerkbaren Einfluss geübt hat. Die vielfach vertretene Anschauung, dass die philonische Logosidee das beherrschende Grundprinzip für die ganze Lehrgestaltung des vierten Evangeliums sei**), bewährt sich nicht an dem Inhalte der grossen Reden des Evangeliums. Nirgends kommt hier der Begriff des Logos im speziell philonischen Sinne als Bezeichnung einer zwischen Gott und Welt vermittelnden überweltlichen Hypostase vor; nirgends bezeichnet Jesus sich selbst als den Logos. Wohl aber wird der Begriff des *λόγος* Gottes mehrfach in dem einfachen Sinne der unpersönlichen Offenbarung Gottes gebraucht, die früher an das Volk Israel erging und in den heiligen Schriften ausgedrückt ist (5_{38}. 10_{35}) und die jetzt Jesu von seinem himmlischen Vater anvertraut ist, damit er sie seinen Jüngern weitergebe (8_{55}. 12_{48}f. 14_{24}. $7_{6.14.17}$). Wie wäre diese Art der Anwendung des Logosbegriffes zu begreifen, wenn die Denkweise des Verfassers wirklich von philonischer Spekulation durchdrungen wäre? Die Berufung auf das historische Taktgefühl des Verfassers, der sich gescheut hätte, den aus der alten Philosophie stammenden Terminus Jesu in den Mund zu legen***), genügt nicht zur Erklärung. Man muss die Thatsache, dass der Logosbegriff in der speziell philonischen Weise weiterhin nicht vorkommt, vielmehr in inneren Zusammenhang damit bringen, dass in den aus der Quelle stammenden Redestücken des Evangeliums überhaupt diejenigen Anschauungen nicht vorliegen, die für die philonische Logosspekulation charakteristisch sind. Nirgends tritt hier das kos-

---

*) Harnack a. a. O. S. 213.

**) Vgl. besonders A. Thoma, Genesis des Johannes-Evang., 1882, S. 176ff.; O. Pfleiderer, Urchristentum, S. 742ff.; O. Holtzmann, Johannesevang., S. 79ff.; C. Weizsäcker, Apost. Zeitalter[2], S. 530ff.; H. Holtzmann, Neut. Theologie II, S. 368ff. 391ff.

***) So Jülicher, Einleitung in d. NT., § 30, 4b (S. 250) und H. Holtzmann, Neut. Theologie II, S. 397.

mologische Interesse, das mit dieser philonischen Spekulation unlöslich verbunden ist, hervor. Es fehlt der Gedanke eines naturhaften dualistischen Gegensatzes zwischen Gott und Welt. Es fehlt die Vorstellung, dass es eines Mittelgliedes zwischen Gott und Welt bedarf, um die Entstehung der Welt aus Gott zu erklären. Es fehlt die Vorstellung, dass Gott fortdauernd nur durch ein solches Mittelglied auf die Welt und die Menschen wirksam ist. Dem Jesus der johanneischen Reden, trotzdem er sich selbst als höchsten Träger des Wirkens und der Offenbarung Gottes fühlt, ist es doch selbstverständlich, dass es ein von seinem eigenen Wirken zu unterscheidendes selbständiges Wirken Gottes mit Bezug auf die Welt und die Menschen giebt. Er koordiniert sein eigenes Wirken dem Wirken des Vaters, nach dessen Vorbilde und in dessen Vollmacht er wirkt ($5_{17.\ 19-23}$). Er kennt unmittelbare Offenbarungswirkungen Gottes in den Menschen, durch welche die Menschen erst befähigt sind, zu ihm, dem Sohne, zu kommen und seine vollkommene Offenbarung aufzunehmen ($6_{44.\ 45.\ 65}$)*). Der Jesus dieser Reden fühlt und bezeichnet sich stets als den Sohn, den einzig vollkommenen Sohn Gottes. In diesem Titel, den er für sich in Anspruch nimmt, drückt sich aus das Bewusstsein seiner innigen geistigen Gemeinschaft mit Gott, seines Erfülltseins mit göttlichem Leben und göttlicher Offenbarung, seines Getragenseins durch die Vaterliebe Gottes und seiner eigenen Hingabe in Liebe und Gehorsam an den Vater (vgl. besonders 5_{19-27}. 6_{63}. $10_{30.\ 34-38}$). Sein immer wieder betontes Herstammen und Gesandtsein von Gott bedeutet nicht seine Herkunft aus einem früheren Zustande himmlischer Präexistenz, sondern das völlige Gegründetsein seines gegenwärtigen irdischen Lebens in Gott und das völlige Bedingtsein seines Wirkens durch den ihm von Gott gewordenen Auftrag**). In diesem Sinne gilt auch von seinen Jüngern, dass sie nicht aus dieser Welt stammen, wie er nicht aus ihr stammt (15_{19}. $17_{14.\ 16}$; vgl. 1_{12}f.). Demgegenüber bedeutet das Herstammen der ungläubigen Gegner Jesu

*) Vgl. Harnack a. a. O., S. 208f.

**) Ueber den Sinn, der sich für die beiden Stellen 8_{58} und 17_5 aus dem Zusammenhange der betreffenden Reden ergiebt, vgl. meine Ausführung in »Lehre Jesu« II, S. 464ff.

von unter her, aus dieser Welt, vom Teufel ($8_{23.\ 38-44}$) nicht ihr Behaftetsein mit einer angeborenen gottwidrigen Natur, sondern ihr schuldvolles Hingegebensein an eine irdisch-niedrige, unsittliche, diabolische Sinnesart, welche sie unfähig macht, Gottes Offenbarung zu verstehen und aufzunehmen (3_{19}f. 5_{42-44}. $8_{43.\ 47}$).

Man kann viele vereinzelt genommene Aussprüche der johanneischen Reden unschwer im Sinne der philosophischen Anschauung Philos deuten. Aber wenn man die Gesamtanschauung dieser Reden in Betracht zieht und das Einzelne im Lichte des Ganzen zu begreifen sucht, erkennt man doch eine tiefgreifende innere Verschiedenheit zwischen diesen durch und durch ethisch-religiösen, von der Idee des Vaterseins Gottes beherrschten Reden und der philosophischen, von kosmologischem und asketischem Interesse beherrschten Anschauung Philos. Ständen diese Reden nachweisbar in einem geschichtlichen Zusammenhange mit der philonischen Spekulation, so müsste man urteilen, dass Philos Ideen in ihnen zu etwas wesentlich Anderem umgestaltet wären. Aber viel richtiger ist es, überhaupt zu leugnen, dass diese Reden wirklich aus der philonischen Spekulation herausgewachsen sind.

Liegt nun ein unlösbarer Widerspruch in dem Nebeneinanderstehen dieser beiden Thatsachen, dass einerseits am Beginne des Prologs der Logosbegriff in der eigentümlichen Weise Philos gebraucht ist und dass andrerseits auf den Inhalt der von dem Verfasser des Prologs stammenden Quellenstücke im vierten Evangelium die philonische Logosspekulation keinen merklichen Einfluss geübt hat? Erklärt wird dieser Sachverhalt durch die Annahme, dass der Verfasser der Quellenschrift, wer er auch gewesen sei, selbst innerlich der philonischen Spekulation fernstand, dass er aber die Beurteilung und Bezeichnung Jesu Christi als des Logos *κατ᾽ ἐξοχήν* in einem christlichen Gemeindekreise als eine geläufige und für wichtig gehaltene vorfand und deshalb in seinem Prologe an sie anknüpfte. Er konnte diese Beurteilung aufnehmen, weil er sie in gewissem Sinne für durchaus richtig und selbstverständlich hielt. Aber er wusste, dass sie auch in einer verkehrten, der echten christlichen Anschauung fremden Weise ausgedeutet werden konnte und thatsächlich ausgedeutet wurde. Er knüpfte

an sie zu eben dem Zwecke an, um sie in die richtige Bahn zu leiten. Gleich im Prologe legt er den vollen Nachdruck auf den Gedanken, dass der Logos Fleisch wurde und gerade in dieser Gestalt, als der eingeborene Sohn Gottes, den Menschen vollends nahe trat und für sie zu einer vollkommenen Offenbarung des Wesens Gottes wurde ($1_{14.\ 16-18}$). Die Betonung dieses Gedankens ist zu verstehen aus dem Gegensatze gegen eine solche andere Spekulation über den Logos-Christus, die von der Fleischwerdung des Logos nichts wissen wollte.

Gewiss ist schon sehr früh die philonische Spekulation in das Christentum eingedrungen und der Logostitel im Sinne Philos auf den Messias Jesus angewandt. Die erste deutliche Spur hiervon liegt vor in Apk 19_{13}*). Aber auch schon an dieser Stelle tritt der Name *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* nicht als ein neuer, auffallender, der Deutung bedürftiger Titel für den Messias auf, sondern als ein bekannter, das Räthsel der wunderbaren Himmelserscheinung V. 11ff. lösender. Bereits zur Zeit der hellenischen Mission des Paulus war der gelehrte alexandrinische Jude Apollos Christ und christlicher Lehrer geworden (AG 18_{24-28}). Wie manche andere Alexandriner mögen in der Folgezeit den gleichen Schritt ins Christentum gethan haben! Die Besonderheit der christlichen Predigt dieser Alexandriner — eine solche Besonderheit empfanden die Korinther, die sich nach Apollos nannten im Unterschiede von denen, die sich nach Paulus nannten (I Kor 1_{12}; vgl. 3_{4-7}), — wird in erster Linie darin bestanden haben, dass sie eine Synthese zwischen der alexandrinischen Spekulation und der christlichen Glaubensanschauung vollzogen. Eine derartige Synthese lag da sehr nahe, wo ein lebendiges Erinnerungsbild von der Art des ge-

---

*) Ich benutze die Gelegenheit dieser Bezugnahme auf eine Stelle der Apokalypse, um zu erklären, dass ich den Verfasser dieser Schrift weder mit dem der Quelle unseres Evangeliums, noch mit dem vierten Evangelisten für identisch halten kann. Die Möglichkeit, dass der Johannes, der sich in Apk 1 als Autor hinstellt, der kleinasiatische Presbyter Johannes war, halte ich nicht für ausgeschlossen. In eine genauere Erörterung der interessanten und wichtigen Fragen, die sich auf die Entstehung der Apok. beziehen, trete ich deshalb nicht ein, weil sich daraus für das besondere Problem meiner gegenwärtigen Arbeit kein Gewinn ergiebt.

schichtlichen Erdenwandels Jesu fehlte, wo in der Ueberlieferung von dem irdischen Leben und Wirken Jesu die wunderbaren Momente besonders betont und gesteigert wurden und wo die Vorstellung von der Präexistenz des Messias Jesus galt. Diese Präexistenzvorstellung hatte ihre Wurzeln im Judentum. Der jüdischen Theologie war die Vorstellung geläufig, dass die Heilsgüter der messianischen Zeit und so auch der Messias selbst schon vor ihrer irdischen Realisierung eine himmlische Existenz hätten. Daraus, dass dem Paulus schon als Juden die himmlische Präexistenz des Messias feststand, ist es zu erklären, dass er nachher, als ihm die Messianität Jesu offenbar geworden war, die Präexistenz dieses Messias Jesus und seine Mitwirkung schon bei der Weltschöpfung als ein sicheres, keiner besonderen Begründung und Verteidigung bedürftiges Dogma betrachtete (vgl. I Kor 8_{6}. 10_{4}. II Kor 8_{9}. Kol 1_{15-17}. Phil 2_{6}f.). Wie leicht aber liess sich diese Anschauung umbiegen zu dem Urteile: der präexistente Messias ist der Logos, von dem Philo redet, der Logos, der als notwendiges Mittelglied zwischen Gott und Welt gedacht werden muss. Diese Kombination war nicht nur den aufgeklärten Juden verständlich. Durch sie wurde der Messiasglaube auch den philosophisch gebildeten, an Plato und die Stoa sich anlehnenden Hellenen plausibel.

Aber freilich war diese Kombination mit grossen Gefahren verknüpft. Die Freude an der mit diesem Logosbegriff zusammenhängenden philosophischen Spekulation konnte die einfache, praktische christliche Frömmigkeit, die sich in thätiger Bruderliebe zu erweisen suchte, zurückdrängen. Das kosmologische Interesse, das bei Philo mit der Logosidee verknüpft war, konnte die Wertschätzung des irdischen Wirkens und Leidens, in dem Jesus seinen messianischen Heilandsberuf ausgeführt hatte, unterdrücken. Und die Gewissheit, dass der Messias mit dem Logos identisch sei, konnte zu der Folgerung führen, dass dieser Messias wirkliches Fleisch, wirkliche geschöpfliche Menschennatur, überhaupt nicht an sich gehabt habe, weil das mit seiner Logosnatur unvereinbar sei.

Dass solche Gefahren gerade in dem Gemeindekreise, für den der ursprüngliche Verfasser unseres Prologs, der Autor der im Evangelium benutzten Quelle, schrieb, wirklich vorlagen,

beweist der I Johannesbrief. Dieser ganze Brief lässt sich verstehen als Zeugnis eines Vertreters der altchristlichen Generation solchen gefährlichen neueren Tendenzen gegenüber, wie sie mit dem Eindringen philonischer Spekulation in das Christentum zusammenhingen. Daher die wiederholte Mahnung des Briefstellers zum Festhalten an der alten, anfänglichen Ueberlieferung (2 7. 24. 3 11; vgl. II Joh 5f.); die Zurückweisung derer, welche eine Gotteserkenntnis prätendieren, ohne die Gebote Gottes praktisch zu halten (2 3f.); die Einschärfung des alten, von Jesus empfangenen Liebesgebotes, in dessen Erfüllung sich die Gotteskindschaft bewähre (2 7—11. 3 11—18. 23. 4 7—5 2; vgl. II Joh 5f.); die Betonung des Gedankens, dass die Sendung Jesu Christi auf die Beseitigung und Vergebung der Sünden abgezweckt habe (1 7. 2 1f. 3 3—8. 4 10. 14). Daher namentlich auch die scharfe Bekämpfung solcher christlicher, oder wie der Briefsteller selbst urteilt: antichristlicher Lehrer und Propheten, welche nicht Jesum als den Messias bekannten, nicht anerkannten, dass der Messias im Fleische gekommen und auch durch Blut gekommen sei (2 18—23. 4 1—3. 5 6; vgl. II Joh 7). Ein solcher Doketismus ergab sich als notwendige Konsequenz, wenn man bei der Identifizierung des Christus mit dem philonischen Logos die echte philonische Anschauung von dem Wesen des Logos festhalten wollte. Wie sich aus dem Gegensatze gegen diesen Doketismus am Anfange des Briefes die nachdrückliche Versicherung des Verfassers erklärt, dass für ihn selbst die Gottesoffenbarung, von der er zeuge, Gegenstand unmittelbarer sinnlicher Wahrnehmung gewesen sei (1 1—3), so ist aus dem gleichen Gegensatze die nachdrückliche Betonung der Fleischwerdung des Logos im Prologe des Evangeliums zu erklären. Das Urteil, dass in Jesu Christo der Logos Gottes erschienen sei, galt auch dem Verfasser dieses Prologs als richtig. Aber es kam ihm darauf an, besonders hervorzuheben, dass die Beurteilung des Christus als des Logos verbunden sein müsse mit der Anerkennung, dass der Logos wirklich Fleisch geworden sei und gerade durch seine Erscheinung im Fleische das Wesen Gottes den Menschen vollkommen kundgemacht habe.

Wenn dies der besondere Sinn und Zweck der Logosbetrachtung im Prologe ist, so liegt keine innere Unwahrscheinlichkeit in der Annahme, dass der Apostel Johannes der Autor

dieser Logosbetrachtung war. Von einem tiefen Eingeweihtsein in die philosophische Gedankenwelt Philos, von einer direkten Bekanntschaft mit den Werken Philos, ist ja bei diesem Autor keine Rede. Er knüpfte nur an den Sprachgebrauch der philonischen Schule an. Solche Anknüpfung war dem Apostel möglich, weil die Begriffe und Sätze philonischen Gepräges, die er in den Anfang des Prologes aufnahm, für sein Bewusstsein nichts Neues, Fremdartiges enthielten. Die Gedanken, dass es am Anfang, bei der Schöpfung Himmels und der Erde, ein Wort Gottes gab und dass Alles durch dieses Wort geschaffen wurde, dass sich Gott dann durch sein Wort offenbart hat und dass sein Wort das Licht für die Menschen wurde, waren ihm von Jugend auf aus dem Alten Testamente geläufig (vgl. Gen 1 1—3. Ps 33 6. 9. 119 103—105). Ebenso war ihm als Jünger Jesu gewiss, dass Jesus Christus der vollkommene Träger des Wortes Gottes gewesen war. Den Anspruch hatte Jesus selbst erhoben, dass sein Wort Gottes Wort sei (Joh 7 17. 8 26. 51. 55. 12 49f. 14 10. 24. 17 6—8. 14). Und die Wahrheit dieses Anspruches hatten seine Jünger an den Heilswirkungen seines Wortes gespürt (6 68). So empfand der Apostel die Rede, dass der Messias Jesus der uranfängliche Logos Gottes sei, nicht als eine neue Botschaft.

Aber freilich verstand er diese Rede in seinem eigenen, nicht im echten philonischen Sinne. Für Philo war der Logos, der das Wirken Gottes auf die Welt vermittelte, eine Hypostase. So fassten auch die Christen aus der Schule Philos, welche die Logosspekulation mit ihrem Messiasglauben kombinierten, den uranfänglichen Logos, der dann als Messias erschienen war, als die präexistente Messiasperson auf. Der Apostel aber verstand den Logos, der in Jesu Christo erschienen war, als *unpersönliches* Wort, als Offenbarung Gottes. Für ihn war der Logos nicht einfach identisch mit dem Messias. Den persönlichen Jesus Christus nannte er nur den *Sohn*, den eingeborenen Sohn des himmlischen Vaters, wie Jesus selbst sich bezeichnet hatte. Dieser Sohn hatte vor der irdischen Erscheinung Jesu Christi keine persönliche Existenz gehabt. Aber als Mensch war er der vollkommene Träger der uranfänglichen Offenbarung Gottes. Und er hat diese Offenbarung in vollkommener Weise denen mitgeteilt, die ihn gläubig aufnahmen.

So unpersönlich muss man am Anfange trotz der schulmässigen philonischen Ausdrucksweise des Prologes den Begriff des Logos im Sinne des ursprünglichen Verfassers des Prologes verstehen, wenn man nicht eine unüberbrückte Kluft bestehen lassen will zwischen der Bedeutung des Logosbegriffes hier im Prolog und weiterhin in den grossen Reden des vierten Evangeliums und im I Johannesbriefe. Wie schon oben (S. 207) bemerkt, erscheint in den johanneischen Reden nirgends Jesus selbst als personifizierter Logos; wohl aber ist mehrmals der Begriff des Logos Gottes im Sinne der unpersönlichen Offenbarung Gottes gebraucht (5 38. 8 55. 10 35. 12 48. 14 24. 17 6. 14. 17). Ebenso ist dieser Begriff im I Johannesbriefe angewandt (1 1. 10. 2 5. 14). Besonders wichtig ist die Stelle I Joh 1 1 wegen der offenbaren Verwandtschaft ihres Ausdruckes und Gedankens mit dem Prologe des Evangeliums. Hier ist der *λόγος τῆς ζωῆς* unterschieden von dem Objekte, das der Schriftsteller einst sinnlich wahrgenommen zu haben behauptet. Was er sah, hörte und betastete, d. i. die menschliche Erscheinung Jesu Christi, war nicht selbst das Wort des Lebens; wohl aber stand es in besonderer Beziehung zu diesem Worte (*περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*). Man muss in erster Linie versuchen, den Logosbegriff im Prologe des Evangeliums in diesem unpersönlichen Sinne zu verstehen, in dem er sonst bei demselben Schriftsteller gemeint ist. Der Inhalt der im Prologe über den Logos gemachten Aussagen schliesst diese unpersönliche Fassung des Begriffes nicht aus. Es heisst von ihm, dass er in die Welt gekommen sei (V. 9), dass er ein Anrecht zur Gotteskindschaft den ihn Aufnehmenden gegeben habe (V. 12), dass er unter den Menschen gezeltet habe (V. 14). Das sind Ausdrücke leicht personifizierender Art, wie solche auch im Alten Testamente vom Worte Gottes gebraucht werden, ohne dass dabei an ein wirkliches Personsein dieses Wortes gedacht ist (Jes 55 11. Ps 107 20. 147 15; vgl. II Thess 3 1). In noch viel stärkerer bildlicher Personifikation wird in der Chokmalitteratur von der Weisheit (Prov 8 1—9 5; Sap 8 1—4. 9 4—11. 10 1ff.) und ihr gegenüber von der Thorheit gesprochen (Prov 9 13—18). Zu gunsten der persönlichen Auffassung des Logos im Prologe spricht nur der eine Punkt, dass die Ausdrucksweise, nämlich die Verwendung des einfachen Logosbegriffes ohne attributive

Näherbezeichnung, die technische der philonischen Schule ist, und dass Philo und seine Schule den Logos als Hypostase dachten. Aber dieser eine Punkt kann nicht entscheiden der Thatsache gegenüber, dass der sonstige Sprachgebrauch des Verfassers unseres Prologs die unpersönliche Fassung fordert. Wie oft werden doch auch sonst technische, schulmässige Ausdrucksweisen von Fernerstehenden aufgenommen, ohne genau in dem ursprünglichen technischen Sinne verstanden zu sein!

Aber wir müssen nun von dem Sinne, in welchem der ursprüngliche Autor des Prologs den Logosbegriff auffasste, den Sinn unterscheiden, in welchem unser vierter Evangelist ihn aufnahm. Der Evangelist hat die Betrachtung über den Logos, die in seiner apostolischen Quelle stand, sich selbst angeeignet. Natürlich hat er sie dabei in seinem eigenen Sinne gedeutet. Hatte der Apostel die Anwendung des schulmässigen Logosbegriffes auf Jesus Christus in dem kleinasiatischen Gemeindekreise vorgefunden, so verstand man dort auch den Logosbegriff, wie ihn der Apostel verwendete, im Sinne der Schule Philos. Die Frage, ob unser vierter Evangelist den uranfänglichen Logos im Prologe im philonischen Sinne als ein persönliches Wesen gedacht hat, muss man meines Erachtens bejahen. Denn der Evangelist verrät weiterhin, und zwar schon im Prologe (V. 15), deutlich die Vorstellung von der Präexistenz des Messias Jesus (vgl. 6_{62}. 12_{41}). Er hat ohne Zweifel den Logos mit diesem präexistenten Messias identifiziert. Wir dürfen uns nur nicht damit begnügen, diesen Sinn des Evangelisten festzustellen. Sonst bleibt das in dem eigentümlichen Verhältnisse dieses Logosbegriffes im Prologe zu dem gleichen Begriffe in den Reden des Evangeliums und im I Johannesbriefe liegende Räthsel ungelöst.

Ich komme zu dem Schlusse, dass auch in dem Gebrauche des Logosbegriffes im Prologe kein entscheidender Gegengrund gegen die Annahme liegt, der Apostel Johannes sei der Autor der vom vierten Evangelisten verwerteten Quelle gewesen. War dieser Apostel wirklich in seinem Alter nach Kleinasien gekommen, so ist es durchaus begreiflich, dass er den hier von den christlichen Lehrern viel gebrauchten und für besonders wichtig gehaltenen Logosbegriff in der Weise aufnahm und zur Anknüpfung für sein eigenes Zeugnis von Jesu Christo verwendete, wie es im Prologe geschehen ist.

Kap. 7.

Die Entstehung des vierten Evangeliums.

A. Der Hauptbestand Kap. I—20.

1. Die apostolische Ueberlieferung in der nachapostolischen Auffassung.

Nach Erledigung der Fragen, die sich auf die im vierten Evangelium benutzte Quelle beziehen, können wir jetzt die anfangs unternommene Beurteilung des Evangeliums selbst wieder aufnehmen und zum rechten Abschlusse bringen.

Wir erkannten oben, dass unser Evangelium in vielen Beziehungen einen secundären, der jüngeren synoptischen Ueberlieferung verwandten Charakter trägt. Wir erkannten auch, dass es an vielen Stellen von den synoptischen Evangelien litterarisch abhängig ist. Aber wir machten uns zugleich klar, dass mit dieser Erkenntnis seiner nachapostolischen Art und Herkunft das letzte Wort über seinen Wert noch nicht gesprochen ist. Es fliesst in ihm ein breiter Strom einer nicht aus den synoptischen Evangelien stammenden Sonderüberlieferung. Alles kommt an auf den Wert dieser Sonderüberlieferung. Nun ergab sich uns, dass der Hauptbestand dieser Sonderüberlieferung, nämlich der Grundbestand der grossen Redestücke, aus einer wertvollen, allen Anzeichen nach apostolischen Quelle geflossen ist. Demnach muss unser Urteil über das Evangelium im ganzen dahin lauten: es ist die nachapostolische Bearbeitung einer apostolischen Ueberlieferung. Das Urteil an sich ist kein neues. Aber der wichtige Ertrag unserer bisherigen Untersuchung besteht darin, dass dem oft ausgesprochenen, aber nur auf allgemeine Eindrücke gestützten Urteil eine feste, detaillierte Begründung gegeben ist und dass sich bei dieser Be-

gründung herausgestellt hat, in wie weitem Masse sich die apostolischen Quellenbestandteile jetzt noch von der secundären Bearbeitung des Evangelisten unterscheiden lassen.

Die eigentümliche Art der Mischung von apostolischen und nachapostolischen Elementen im Evangelium findet ihre volle Erklärung dann, wenn der Evangelist dem kleinasiatischen Gemeindekreise zugehörte, in dem der greise Apostel Johannes gelebt hatte. Dass das Evangelium aus diesem Jüngerkreise des Apostels hervorgegangen ist, ergab sich uns bereits aus der Art, wie in ihm von diesem Apostel als dem ohne Namensnennung bekannten geredet wird*). Schwerlich ist es unter den Augen und dem unmittelbaren Einflusse des Apostels entstanden. Wahrscheinlich ist es erst nach seinem Tode geschrieben, innerhalb des ersten Viertels des zweiten Jahrhunderts. Genauer lässt sich die Abfassungszeit nicht bestimmen, wenn doch die ältesten Zeugnisse für die Existenz des I Johannesbriefes nicht zugleich als indirekte Zeugnisse für die Existenz des Evangeliums gelten dürfen**) und wenn die frühesten Spuren des Verwertetseins von Gedanken und Worten unseres Evangeliums sich bei genauer Betrachtung nur als Spuren des Verwertetseins der Quelle des Evangeliums oder der mündlichen Ueberlieferung des Apostels, die in der Quelle schriftlich fixiert war, darstellen***). Welche Liebe und Verehrung mag »der Alte« (II Joh 1. III Joh 1) unter den Christen Kleinasiens gefunden haben, er, der nicht nur den Herrn in seinen Fleischestagen gesehen und ständig begleitet hatte, sondern der vor Anderen sein Lieblingsjünger gewesen war! Mit welchem pietätvollen Interesse mag man die Aufzeichnungen aufgenommen haben, in denen der Apostel seine Erinnerungen an bedeutsame Gespräche und Reden Jesu

---

*) Vgl. S. 194f. **) Vgl. S. 162.

***) Vgl. S. 162—167. Es liegt aber auch kein entscheidender Grund vor, die Abfassung des Evangeliums bestimmt erst an den Schluss des ersten Viertels des 2. Jahrh.'s oder noch später zu setzen. Ein solcher Grund wäre vorhanden, wenn Corssen, Monarchianische Prologe zu den 4 Evang. (T. U. XV, 1), 1896, bes. S. 128ff., Recht hätte mit dem Urteil, dass die gnostischen Johannesakten des Leucius mit unserm vierten Evangelium noch ganz unbekannt waren und dass vielmehr der Verfasser unseres Evangeliums schon das Werk des Leucius oder die Traditionen, die Leucius vorgefunden und ausgestaltet hatte, vor sich

niederlegte! Und doch, in wie vielen Punkten wird der alte Johannes diesen Christen Kleinasiens fremd und unverstanden geblieben sein! Das lag in der Natur der Dinge. Eben dies, was ihn für die dritte Generation der Christenheit so besonders verehrungswürdig machte, dass er noch Zeuge der Urzeit des Christentums war, bedeutete zugleich einen grossen Abstand zwischen ihm und seiner Umgebung. Es war nicht nur ein Altersabstand. Der ganze kulturelle Boden, mit dem das Christentum der Kleinasiaten verwachsen war, war ein anderer als der Boden, in dem die geistigen Wurzeln des Apostels lagen. Und die besonderen Einflüsse und Bedingungen, unter denen sich das Christentum in Kleinasien seit den Tagen des Paulus weiterentwickelt hatte, waren dem Urapostel fremd geblieben.

Eben deshalb bedeutet es keinen Widerspruch, dass einerseits unser viertes Evangelium aus dem Kreise der dem Apostel Johannes in Liebe und Verehrung eng verbundenen Christen Kleinasiens hervorgegangen ist und dass andrerseits doch ein bedeutsamer Unterschied zwischen den Gedanken des Apostels selbst und denen des Evangelisten bemerkbar ist.

Was der Apostel jenen kleinasiatischen Christen gab, wurde von ihnen, und so auch von unserm Evangelisten, in einem ihrem nachapostolischen Standpunkte entsprechenden Sinne aufgefasst. Sie besassen schon unabhängig von dem Apostel einen bestimmten Inhalt christlicher Anschauungen, speziell auch ge-

hatte und dem Gnosticismus dieser Akten entgegenwirken wollte. Vgl. gegen Corssen: James, Apocrypha anecdota II (Text and Studies V, 1), 1897, p. 144ff., welcher die Bekanntschaft des Verfassers der Akten mit unserm Johannesevangelium und I Johannesbriefe nachweist und die Motive, die den Verfasser trotz dieser Bekanntschaft zu seiner eigentümlich abweichenden Darstellung veranlassten, darlegt. — Hilgenfeld ZwTh. 1900, S. 1ff. stimmt zwar im Grundgedanken der Anschauung Corssens zu, indem auch er ein Unbekanntsein des Verfassers der Johannesakten mit dem kanonischen Johannesevangelium und andrerseits eine gegensätzliche Bezugnahme des vierten Evangelisten auf das gnostisch-doketische Christusbild behauptet. Aber er nimmt doch auch nicht eine direkte Bekanntschaft unseres Evangelisten mit den Leuciusakten an. Der Doketismus, den meines Erachtens schon der Verfasser der Quelle des Evangeliums zu bekämpfen Anlass hatte, reicht in seinen Anfängen gewiss bis ins erste christliche Jahrhundert zurück.

schichtlich-dogmatischer Vorstellungen über Jesus Christus. Die Differenz dieser ihrer feststehenden christlichen Tradition von dem, was der Apostel sagte und meinte, wurde ihnen nicht bewusst. Unbefangen trugen sie ihre eigenen Ideen in die Worte des Apostels hinein und verbanden sie die von dem Apostel empfangenen geschichtlichen Mitteilungen mit dem Geschichtsbilde, das sie sich nach anderweitiger evangelischer Ueberlieferung ausgestaltet hatten.

So erkannten wir es als bedingt durch die nachapostolische Anschauungsweise des Evangelisten, dass er bei seiner Bearbeitung der apostolischen Quelle die »Werke«, auf die sich Jesus nachdrücklich zur Beglaubigung seiner Ansprüche berief, nur als Wunderzeichen auffasste, die Jesus in überwältigender Fülle öffentlich vollbracht hätte*). Ferner dass er in Aussprüchen Jesu, deren Wortlaut es irgendwie nahelegte, Anspielungen und Weissagungen auf künftige bedeutsame Thatsachen fand: auf die Kreuzigung, die Auferstehung, die Geistesgaben**). Dann dass er den Worten Jesu von der Neugeburt durch den Geist, ohne die keiner in das Reich Gottes kommen könne, eine Beziehung auf die Wassertaufe gab***), oder der Rede Jesu von dem zum ewigen Leben gereichenden Geniessen seines Fleisches und Blutes eine Beziehung auf die Eucharistie†). Auch dass er den Aussprüchen Jesu, die von dem schon gegenwärtigen ewigen Lebensbesitze der Glaubenden handelten, eine ausdrückliche Bezugnahme auf die zukünftige Auferstehung und das zukünftige Gericht hinzufügte††).

Der Evangelist wird nun aber nicht nur die schriftlichen Aufzeichnungen des Apostels Johannes verwertet haben. Der kleinasiatische Gemeindekreis, innerhalb dessen der Apostel in seinem Alter viele Jahre gelebt hatte, muss auch aus den mündlichen Erzählungen des Apostels mancherlei Ueberlieferungen in Betreff der evangelischen Geschichte besessen haben. Ob der Evangelist selbst zu den persönlichen Jüngern und Hörern des Apostels gehört hatte, wissen wir nicht. Aber als Glied jenes Gemeindekreises muss er an dem aus den mündlichen Mitteilungen des Apostels stammenden Ueberlieferungs-

---

*) Vgl. S. 54—61. **) Vgl. S. 62—67. ***) Vgl. S. 112f.
†) Vgl. S. 130. ††) Vgl. S. 122f. 127f. 150.

besitze Anteil gehabt haben. Gewiss hat er auch diesen Stoff in seinem Evangelium mitverarbeitet. Manche Mitteilungen glaubwürdigen Charakters im vierten Evangelium, die nicht aus der synoptischen Ueberlieferung stammen, die wir aber auch nicht aus der apostolischen Quellenschrift herzuleiten Anlass haben, die vielmehr in engster Beziehung zu den charakteristischen eigenen Zuthaten des Evangelisten zum Quellenbestande stehen, dürfen wir auf die mündliche Ueberlieferung des Apostels zurückführen.

Aber natürlich wurde auch diese mündliche apostolische Ueberlieferung von dem Evangelisten im Sinne seiner nachapostolischen Generation aufgefasst. Und hier musste diese Auffassung in noch viel stärkerem Grade umgestaltend wirken, als den Aufzeichnungen des Apostels gegenüber. Die Elemente dieser mündlichen apostolischen Ueberlieferung mit einiger Sicherheit aus dem Berichte des Evangelisten herauszuheben, ist nicht möglich. Wir können immer nnr eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit für ihr Vorhandensein geltend machen*).

So halte ich es für wahrscheinlich, dass schon in dem Abschnitte über die ersten Jünger Jesu (1 35—52) Elemente aus dieser mündlichen Ueberlieferung des Apostels stecken. Es ist nicht unglaubwürdig, dass die ersten Jünger Jesu, darunter auch Johannes, vorher Jünger des Täufers waren und dass ihr Bekanntwerden mit Jesus durch ihre Beziehung zum Täufer vermittelt war. Die Erzählung Mc 1 16—20, wie Jesus am galiläischen See die beiden Fischerpaare ohne weiteres in seine Begleitung rief, setzt seine frühere Bekanntschaft mit diesen Männern voraus. Die genaue Zeitbestimmung Joh 1 40b erklärt sich am natürlichsten als ein Stück der Erinnerung desjenigen

*) Meines Erachtens wäre es verkehrt, wenn man alle diejenigen Mitteilungen im Evangelium, die aus Gründen innerer Wahrscheinlichkeit für gute apostolische Ueberlieferungselemente gelten können, aus der schriftlichen Quelle herleiten wollte. Aber ebenso unrichtig ist es auch, wenn man aus denjenigen Abschnitten des Evangeliums, in denen anscheinend gute, apostolische Ueberlieferungselemente mit der secundären Geschichtsauffassung des Evangelisten unlösbar verquickt sind. die verallgemeinernde Folgerung zieht, es sei überhaupt nicht möglich, in diesem Evangelium den apostolischen Stoff von der nachapostolischen Bearbeitung zu unterscheiden.

Jüngers, für den die Stunde der ersten Begegnung mit Jesus als der epochemachende Moment seines Lebens ein höchstes persönliches Interesse hatte. Die Annahme, dass der Evangelist die sonst so bedeutungslose Zeitangabe nur behufs detaillierender Veranschaulichung frei erdacht habe, ist ebenso unbefriedigend, wie der Gedanke, dass er als Allegorist »den Stand der Weltuhr« andeuten wollte*). Auch die Notiz, dass Philippus aus Bethsaida, der Stadt des Andreas und Petrus, gewesen sei (1 45), kann eine aus guter Ueberlieferung stammende Ergänzung der Mitteilung Mc 1 29 sein, dass Petrus in Kapharnaum seinen Wohnsitz hatte. Desgleichen kann der Geschichte von der Begegnung des Nathanael mit Jesus (1 46—52) eine mündliche Erzählung des Apostels zu Grunde liegen. Die Worte V. 52, in denen Jesus in bildlicher Form seine den Jüngern kund werdende Gemeinschaft mit dem Himmel während seines Erdenlebens behauptet, machen durchaus den Eindruck eines echten Ausspruches Jesu, um so mehr, als weiterhin im Evangelium von einem den Jüngern zur Erscheinung gekommenen wunderbaren Verkehre Jesu mit den Engeln keine Rede ist. Aber freilich ist die Ausgestaltung dieses ganzen Anfangsberichtes bedingt durch die unrichtige Voraussetzung des Evangelisten, dass die ersten Jünger Jesu schon gleich bei ihrem ersten Zusammentreffen mit dem Herrn in Folge des Zeugnisses des Täufers und der Selbstkundgabe Jesu die Messianität Jesu deutlich erkannt und bekannt haben müssten.

Auch die Erzählung von dem Zeichen Jesu bei der Hochzeit in Kana (2 1—11) kann veranlasst sein durch eine Mitteilung des Apostels Johannes, die sich der Evangelist — oder vielleicht schon vor ihm der Gemeindekreis, dem er zugehörte, — gemäss seiner geschichtlichen und dogmatischen Grundanschauung zurechtlegte. Der Evangelist deutet durch nichts an, dass er seiner Erzählung symbolische Bedeutung beilegt. Aber es ist sehr wohl möglich, dass eine ursprünglich in bildlichem Sinne gethane Aeusserung des Apostels, Jesus habe das Wasser der gesetzlichen Reinigung in hochzeitlichen Freudenwein verwandelt (vgl. Mc 2 18—20), im johanneischen Jüngerkreise später

---

*) So H. Holtzmann im Hand-Comm. zu d. St.

auf eine wirkliche wunderbare Verwandlung solches Reinigungswassers in Hochzeitswein gedeutet wurde*).

Aus der mündlichen Ueberlieferung des Apostels kann ferner die Angabe stammen, dass die Maria, von der in Lc 10 38ff. erzählt ist, es auch war, welche die von Mc. (14 3ff.) berichtete Salbung Jesu in Bethanien vornahm (Joh 11 1f. 12 1—3). Auch einige dem vierten Evangelisten eigentümliche Züge in der Leidensgeschichte können des gleichen Ursprungs sein. So die Bezeichnung des Namens des in Gethsemane geschlagenen Knechtes (18 10). Dann die Mitteilung, dass dem von den Synoptikern berichteten Verhöre Jesu vor dem versammelten Synedrium im Palaste des Kaiaphas ein Aufenthalt und vorläufiges Verhör Jesu im Hause des Hannas vorangegangen war (18 12f. 19—24) und dass die Verleugnungen des Petrus im Hofe dieses Hauses stattfanden, wohin Johannes dem Petrus Zutritt verschafft hatte (18 15—18). Endlich die Erzählung, dass Jesus seine Mutter dem Johannes anvertraut und dieser sie von da an zu sich genommen habe (19 26f.).

An der Stelle 19 35 beruft sich der Evangelist ausdrücklich auf das glaubwürdige Zeugnis des Augenzeugen, d. i. des Apostels Johannes**). Aber hier ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ein mündliches Zeugnis des Apostels gemeint, sondern das schriftliche I Joh 5 6***). Diese Stelle des Johannesbriefes sollte im Sinne des Apostels solchen doketischen Logoschristologen gegenüber, welche die wirkliche Fleischesnatur und den wirklichen Kreuzestod des Christus bestritten, den wahrhaften Tod Jesu Christi betonen. Christus ist nicht nur durch und im Wasser, sondern auch durch und im Blute gekommen, d. h. nicht nur in seiner Taufe, sondern gerade auch in seinem blutigen Tode von Gott als der Messias erwiesen. Der Evangelist aber deutete diese Aeusserung dahin, dass Jesu irdischer Leib in wunderbarer Weise die sakramentalen Stoffe enthalten

*) Eine synoptische Analogie zu diesem Falle liegt darin, dass die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaumes Mc 11 12—14. 20f. wahrscheinlich durch eine Umbildung von Gleichnisworten Jesu (wie Lc 13 6—9. 17 6; vgl, Mc 11 23) zu einer wirklichen Geschichte entstanden ist.

**) Vgl. oben S. 193 f.

***) Vgl. Ch. H. Weisse, Die evang. Geschichte I S. 101 f; Evangelienfrage S. 125.

habe, was bei der Oeffnung der Seite des Herrn durch den Lanzenstich zu Tage getreten sei. Die apostolische Ueberlieferung bekam auch in diesem Falle in der nachapostolischen Auffassung einen wesentlich veränderten Sinn.

2. *Die besonderen Zwecke und Interessen des Evangelisten.*

Zum Verständnis der Komposition unseres Evangeliums genügt aber nicht der eine Gesichtspunkt, dass der Evangelist gegebenen apostolischen Ueberlieferungsstoff von seinem nachapostolischen Standpunkte aus aufgefasst hat. Die Art seiner Bearbeitung dieses Stoffes und die Auswahl der Zuthaten zu der apostolischen Ueberlieferung sind auch wesentlich bedingt durch besondere Zwecke und Interessen, die ihn bei seiner Auffassung leiteten.

Sein Hauptzweck war ohne Zweifel der, die von dem Apostel Johannes aufgezeichneten Reden und Gespräche Jesu in einer für den Gemeindegebrauch verständlichen Gestalt herauszugeben. Zu dem Zwecke fügte er einerseits solche Glossen in sie ein, welche den Sinn dunkler Aussprüche Jesu aufhellen sollten. Derart sind seine Zusätze 2 21. 5 28f. 6 62. 7 8. 39. 12 33. 47b., auch die kleinen Zuthaten in 3 5. 4 11. 6 39. 40. 44. 54. 12 48. 16 13. Andrerseits suchte er die geschichtlichen Beziehungen der einzelnen Redestücke deutlicher und ausführlicher darzulegen, als es in der Quelle geschehen war. Andeutungen geschichtlicher Vorgänge, die ihm in der Quelle gegeben zu sein schienen, nahm er zum Anlass, um diese Vorgänge so zu erzählen, wie sie sich zufolge seiner allgemeinen Anschauung von dem Auftreten und Wirken Jesu zugetragen haben mussten. So erschloss er aus dem Worte der samaritanischen Frau 4 19, dass Jesus ihr eine Probe seines wunderbaren Wissens gegeben habe, und aus dem Worte Jesu an seine Jünger 4 35, dass er gleich damals einen grossen Erfolg in Samarien gehabt habe. Er brachte die Rede Jesu von dem himmlischen Lebensbrote und von dem zum ewigen Leben gereichenden Geniessen seines Fleisches und Blutes dadurch in eine passend scheinende geschichtliche Situation, dass er sie an die aus der synoptischen Ueberlieferung bekannte Geschichte von der wunderbaren Speisung anschloss. Die Angabe der Quelle, dass Jesus einen Blindgeborenen gesehen und

dabei den Ausspruch 9 4f. gethan habe, veranlasste ihn zu seiner Schilderung der wunderbaren Heilung dieses Blinden. Auf das Wort Jesu an Martha 11 23. 25f. gründete er seine Erzählung von der wunderbaren Auferweckung des Lazarus. Auch die geschichtlichen Bemerkungen 7 9—14. 8 30. 12 28b—30 sind von ihm aus Andeutungen der Quelle gefolgert.

Aber nicht alles, was der Evangelist seinerseits dem Quellenbestande hinzufügte, ist aus dieser Absicht zu erklären, den Inhalt der Quelle zu erläutern. Er hat nicht nur die einzelnen Redestücke der Quelle geschichtlich zu veranschaulichen gesucht. Er hat auch für den Inhalt der Redequelle im ganzen eine geschichtliche Einleitung und einen geschichtlichen Abschluss gegeben. Er hat freilich nicht versucht diesen Inhalt so in den Rahmen der synoptischen Ueberlieferung hineinzuarbeiten, wie unser erster und dritter Evangelist die Matthäuslogia in den Geschichtsbericht des Marcusevangeliums hineingesetzt hatten. Er setzt die synoptische Ueberlieferung als bekannt voraus. Aber er bemüht sich auffallend wenig um eine deutliche Zusammenfügung seines besonderen Erzählungsstoffes mit jener Ueberlieferung. Er hatte bei seiner geschichtlichen Komposition speziellere Zwecke im Auge.

Erstlich suchte er dem besonderen Interesse Rechnung zu tragen, das in dem Gemeindekreise, dem er zugehörte und für den er zunächst schrieb, für die Persönlichkeit des Apostels Johannes lebendig war. Was er über die nahe Beziehung dieses Jüngers zu Jesus wusste, hat er angebracht. Die Abschnitte 1 37—41. 13 23—25. 18 15f. 19 26f. 20 1—10 sind durch dieses Interesse bedingt. In allen diesen Abschnitten, ausgenommen 19 26f., tritt neben dem Jünger, den der Herr lieb hatte, Petrus auf. Darin liegt eine Absicht. Die Leser sollten zu einem Vergleiche der beiden Apostel aufgefordert werden und bei diesem Vergleiche erkennen, dass Johannes dem Herrn doch noch näher gestanden hatte als Petrus und keinen geringeren Eifer für den Herrn bethätigt hatte, als jener. Johannes war nicht, wie es nach dem synoptischen Berichte (Mc 1 16—20) erschien, erst nach Petrus, sondern schon vor ihm in die Jüngerschaft Jesu eingetreten (1 37ff.). Johannes lag beim letzten Mahle als der von Jesus geliebte Jünger an der Brust des Herrn und konnte vertraulichst mit ihm sprechen, während

Petrus nur durch Vermittlung des Johannes den Herrn fragen konnte (13 23—25). Petrus war nicht der einzige Jünger, der bei der Verhaftung Jesu, als alle anderen Jünger flohen (Mc 14 50), dem Herrn in den hohepriesterlichen Palast folgte. Johannes that das Gleiche und nur durch Vermittlung des Johannes erlangte Petrus Zutritt in den Hof des Palastes (18 15f.). Nicht dem untreu verleugnenden Petrus, sondern dem treu gebliebenen Lieblingsjünger vertraute der sterbende Jesus seine Mutter an (19 26f.). Und bei der Kunde von dem leeren Grabe des Herrn beflügelte der Eifer, sich von der Wahrheit dieser wundersamen Botschaft zu überzeugen, den Johannes zu noch schnellerem Laufe als den Petrus (20 1—10).

Einen viel grösseren Einfluss aber, als das persönliche Interesse für den Apostel Johannes, hat ein dogmatisches Interesse auf die Gestaltung des Geschichtsberichtes des vierten Evangelisten ausgeübt. Der Evangelist sagt am Schlusse seines Werkes, er habe die dargestellten Zeichen Jesu aufgeschrieben, damit die Leser an Jesus als den Christ, den Sohn Gottes, glaubten (20 30f.). So wenig nun freilich der ganze Inhalt seines Werkes eine Beschreibung von Zeichen Jesu ist, so charakteristisch ist es doch für den geschichtlich erzählenden Stoff, den der Evangelist mit dem Redestoff seiner apostolischen Quelle verbunden hat, dass in ihm Wunderzeichen Jesu als Beglaubigungen seiner Messianität dargestellt sind. Dieser Gesichtspunkt tritt gleich bei der Geschichte vom Nathanael hervor, den Jesus durch Kundgabe seines wunderbaren Wissens zur Anerkennung seiner Gottessohnschaft und Messianität zwingt (1 46—50). Derselbe Gesichtspunkt beherrscht dann die geschichtlichen Schilderungen sowohl in K. 2 und 4, als auch in K. 6. 9. und 11. Durch ihn ist auch bedingt die wiederholte Betonung, dass die Jesu feindlichen Häupter der Judenschaft, gerade weil sie gegen die Thatsache seiner Wunder und das in ihnen liegende überwältigende Zeugnis für seine Messianität nichts einwenden konnten, ihn mit Gewalt zu beseitigen suchten (7 31f. 9 13—34. 11 45—53. 12 9—19. 37—43). Ich habe oben bereits hervorgehoben, wie sich der Evangelist beflissen zeigt, auch diejenigen Einwendungen gegen das wunderbare Wissen und die wunderbare Macht Jesu zu beseitigen, die sich auf die Thatsache seines Getäuschtseins durch den Verräter und die Jerusalemiten und

seines widerstandslosen Ueberwältigtseins durch seine Gegner stützten*). Hieraus erklären sich die Stellen 2 24f. 4 43f. 6 64b. 70f. 7 30. 44. 8 20b. 10 39. 13 11. 18f. 21—30. 18 1—11. Ebenso habe ich schon bemerkt, dass dann, wenn die Zeichen Jesu als die eigentlichen Beweise für seine Messianität betrachtet wurden, sich für die nachapostolische Generation die Forderung ergab, den Wunder*berichten* Glauben zu schenken, ohne dass man die Wunder selbst zu *sehen* verlangte**). Diese wichtige Forderung brachte der Evangelist in seinen Erzählungen 4 46—53 und 20 24—29 zur Geltung.

Neben diesem dogmatischen Interesse, das den Bericht über die Zeichen Jesu beherrscht, ist dann auch noch ein bestimmtes polemisches Interesse des Evangelisten erkennbar. Die Art, wie er von dem Täufer redet, die offenbare Absichtlichkeit, mit der er immer wieder betont, dass der Täufer nur ein Zeuge für den Messias Jesus sein sollte und sein wollte, aber keine selbständige Bedeutung hatte, vielmehr unvergleichlich geringer war, als der vom Himmel stammende Messias Jesus (1 6—8. 15. 19—34. 3 22—36. 5 33—35. 10 41f.), lässt darauf schliessen, dass er einer verkehrten, überschätzenden Beurteilung des Täufers entgegenwirken wollte. Er muss Anlass gehabt haben, solche Jünger des Täufers zu bekämpfen, welche diesen als den Propheten der Endzeit verehrten, dagegen von der Messianität Jesu nichts wissen wollten***). Dass sich eine Sekte von Täuferjüngern zur Zeit des Paulus in Ephesus befunden hatte, wissen wir aus AG 19 1—7†). Durch den dort berichteten Uebertritt von 12 Männern dieser Richtung in die christliche Gemeinde ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass sich auch hinterher noch in Ephesus oder an anderen kleinasiatischen Orten Anhänger der Richtung erhielten, die namentlich unter der Judenschaft Propoganda gemacht haben mögen und die jedenfalls mit ihrer Predigt von dem erst zu erwartenden Messias der christlichen Predigt von

---

*) Vgl. oben S. 25—28. **) Vgl. oben S. 28.

***) Vgl. H. *Holtzmann* in Schenkels Bibel-Lexikon III, S. 326ff. (wo die älteren Vertreter dieser Annahme aufgeführt sind); Hand-Comm. IV[2], S. 75; *Weizsäcker*, Apost. Zeitalter[2], S. 529; und besonders *Baldensperger*, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898.

†) Ueber das Verhältnis des Apollos AG 18 24ff. zu diesen Johannesjüngern vgl. meinen Kommentar zur AG. (Meyers Komm. III)[8] zu d. St.

Jesu als dem schon erschienenen Messias widersprachen. Diesen Johannesjüngern suchte der Evangelist dadurch ihre geschichtliche Basis und Berechtigung zu entziehen, dass er hervorhob, der Täufer habe nur die Aufgabe gehabt, Jesum als den Messias kundzumachen (1 6—8. 31—33). Er selbst habe ausdrücklich erklärt, weder der Messias, noch der Elias, noch der Prophet zu sein (1 19—21). Er habe seine Jünger zu Jesu gewiesen (1 29. 35f.) und es als berechtigt und notwendig anerkannt, dass, nachdem Jesus selbst auf den Schauplatz getreten war, die Menschen sich nicht mehr ihm, sondern Jesu anschlossen, nicht mehr seine Taufe, sondern die Taufe Jesu begehrten (3 25—30). Er habe über Jesu göttliche Herkunft und Heilsbedeutung nicht anders geurteilt, als Jesus selbst (1 15. 30. 3 31—36), und er habe auch das Todesleiden Jesu, das von den Johannesjüngern gewiss als Gegenbeweis gegen die Messianität Jesu geltend gemacht wurde, als eine gemäss Jes 53 4—7 auf die Tilgung der Sünde der Welt abzielende Notwendigkeit verkündigt (1 29. 36). Man darf freilich nicht mit Baldensperger in der gegen die Täufersekte gerichteten polemisch-apologetischen Tendenz den Schlüssel zum Verständnis des ganzen wesentlichen Inhalts des vierten Evangeliums suchen*). Aber dass diese Tendenz auch wirksam, dass sie speziell bei den auf den Täufer bezüglichen Abschnitten des Evangeliums massgebend war, lässt sich nicht leugnen.

Es ist verkehrt, das ganze Evangelium aus einer Lehrtendenz zu erklären, den Hauptbestand seines Inhalts als eine freie Dichtung des Evangelisten aufzufassen, der religiöse und philosophische Ideen durch die geschichtliche Einkleidung seinen christlichen Zeitgenossen näher zu bringen gesucht habe. Eine solche Auffassung wird der Art und dem Werte des Evangeliums nicht gerecht. Sie muss die vielen Anzeichen unberücksichtigt lassen, die auf das Enthaltensein alten, geschichtlich wertvollen Ueberlieferungsstoffes im Evangelium hinweisen. Aber ein richtiger Kern dieser Auffassung besteht doch darin, dass gewisse Teile des Evangeliums wirklich durch eine dogmatische

*) Vgl. das meines Erachtens durchaus zutreffende Urteil H. Holtzmanns ThLz. 1899, S. 202ff. über die problematische historische Konstruktion, auf der Baldensperger seine Hypothese aufbaut.

und polemische Lehrtendenz des Evangelisten bedingt sind. Wieweit der Evangelist da, wo ihn diese Tendenz leitete, mit eigener Phantasie seinen Stoff ausgestaltete, wieweit er eine vorgefundene Tradition, die bereits durch dieselbe Tendenz beherrscht war, fixierte und anordnete, lässt sich nicht entscheiden. Gewiss aber ist, dass gerade diejenigen Partieen des Evangeliums, in denen diese Lehrtendenz bemerkbar ist, gemessen an der älteren synoptischen Ueberlieferung sich als wesentlich unglaubwürdig erweisen *).

B. Der Anhang Kap. 21.

Dem Evangelium, dessen Geschichtsbericht in dem Bekenntnis des Thomas und der Antwort des auferstandenen Jesus 20 28f. seine letzte kräftige Pointe und dann in den Worten des Evangelisten 20 30f. seinen formellen Abschluss gefunden hat, ist in K. 21 noch ein Anhang gegeben. Ist derselbe ein Nachtrag des Evangelisten selbst oder die Zuthat eines anderen Verfassers? Im letzteren Falle müssten wir den Verfasser in demselben Kreise der dem alten Johannes verbunden gewesenen kleinasiatischen Christen suchen, dem der Evangelist zugehörte. Denn auch in diesem Anhange wird von diesem Apostel in derselben geheimnisvollen, für Eingeweihte berechneten Weise gesprochen, wie vorher im Evangelium (V. 2. 7. 20. 23). Der Sprachcharakter des Anhangs ist in allem Wesentlichen der gleiche, wie der des vorangehenden Hauptbestandes des Evangeliums **). Dieses Moment spricht zu gunsten der Abfassung durch den Evangelisten selbst. Aber dieses Moment für sich allein ist doch nicht entscheidend. Es könnte auch ein anderer Verfasser absichtlich den Sprachgebrauch des Evangelisten nachgeahmt haben, um eine dem übrigen Bestande des Werkes möglichst adäquate Ergänzung zu geben. Dafür, dass es sich wirklich so verhalten hat, liegt, wie mir scheint, ein Anzeichen in dem Inhalte des Anhanges.

Der Inhalt ist folgender. Zuerst wird in V. 1—14 erzählt,

---

*) Vgl. oben S. 12—29.

**) Vgl. M. Eberhardt, Ev. Joh. C. 21, 1897, S. 73 ff.

wie sich der Auferstandene mehreren seiner Jünger am See Tiberias offenbart habe. In dieser Erzählung kommt die in K. 20 unberücksichtigt gebliebene Tradition zum Ausdruck, dass eine Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa stattgefunden habe. Solche galiläische Erscheinung ist in Mc 16_7 vorausgesagt und gemäss dieser Voraussage in Mt 28_{16-20} dargestellt. Die Erzählung Joh 21_1ff. steht also in besonderer Beziehung zu der von Lc 24 abweichenden Mc.-Mt.-Tradition. Die Hypothese aber, dass der uns verlorene, doch auch schon von unserm ersten und dritten Evangelisten nicht gekannte, ursprüngliche Schluss des Marcusevangeliums, der von einer galiläischen Erscheinung vor den Jüngern, speziell vor Petrus, berichtet habe, die Grundlage für unsere Erzählung Joh 21 gewesen sei*), ist zu problematisch, als dass ich ihr beipflichten möchte. Die Geschichte von dem wunderbaren Fischzuge V. 1—14 bildet eine Doublette zu Lc 5_{1-9}. Die in der mündlichen Ueberlieferung wohl nicht mit einer festen Zeitbestimmung versehene Geschichte, die Lc. mit der ersten Berufung des Petrus in die Nachfolge Jesu verband, hat der Verfasser unseres Anhangs mit der Wiederberufung des Petrus in sein Apostelamt in Zusammenhang gebracht. Kombiniert hat er mit dieser Geschichte in V. 7 eine Reminiscenz an die Geschichte Mt 14_{28-31} von dem Hineinspringen des Petrus ins Wasser, um zu Jesu zu kommen. Die Darstellung der dem Fischzuge folgenden wundersamen Mahlzeit des Auferstandenen mit seinen Jüngern V. 9 und 12f., erinnert auch an die wunderbare Speisung 6_{9-11}.

Auf die Erzählung dieses Vorganges folgen bedeutsame Aussprüche des Auferstandenen mit Bezug auf Petrus und den Lieblingsjünger. Dass diese Aussprüche von Anfang an in festem Zusammenhang mit jener Erzählung von der Begegnung am See und vom wunderbaren Fischzuge überliefert waren, darf man bezweifeln**). Sie stehen in keiner organischen Verbindung mit jener vorangehenden Geschichte. Die Erzählung V. 1ff.

*) So P. Rohrbach, Der Schluss des Marcusevang., der Vier-Evangelien-Kanon und die kleinasiat. Presbyter, 1894, S. 52ff.; Harnack, Chronologie der altchristl. Litteratur I, S. 696f.

**) Vgl. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert (Hefte zur Chr. W. No. 33), 1898, S. 32.

wird schon vorher in V. 14 zu einem formellen Abschlusse gebracht.

Die dreimalige ernste Frage des Herrn an Petrus, ob er ihn lieb habe, lieber als die anderen Jünger (V. 15—17), steht offenbar in innerer Beziehung zu der früheren Treuversicherung des Petrus (Mc 14 29. Mt 26 33. Joh 13 37) und seiner gleichwohl erfolgten dreimaligen Verleugnung. Man hat mit Recht gesagt, dass diese Gewissensfrage des Auferstandenen an Petrus ihren rechten Platz gehabt habe bei der ersten von Petrus erlebten Erscheinung, welche die erste Erscheinung überhaupt war (I Kor 15 5; vgl. Lc 24 34)*). Auf die Neueinsetzung des Petrus in sein Hirtenamt folgt ein weiterer Ausspruch des Herrn an ihn, dass an die Stelle der Ungebundenheit und freien Bewegung seiner Jugend in seinem Alter ein Gebundensein und unfreiwilliges Geführtwerden treten werde (V. 18). Der Spruch wird vom Verfasser als eine Weissagung auf die Art des Märtyrertodes des Petrus verstanden (V. 19a). Die Analogie des Falles 12 32f. legt die Frage nahe, ob er wirklich ursprünglich diesen Sinn hatte, oder etwa erst nach dem Märtyrertode des Petrus in diesem Sinne gedeutet und zu ihm umgeprägt ist. An die dem Petrus geltende Todesweissagung schliesst sich endlich das Wort über das Bleiben des Lieblingsjüngers (V. 20—22). Der Verfasser bemerkt, dass dieses Wort aus dem die Christen das Nichtsterben dieses Jüngers vor der Parusie geschlossen hätten, doch in Wahrheit nur eine bedingt lautende Aussage gewesen sei (V. 23).

Diese letztere Bemerkung lässt eine Schlussfolgerung mit Bezug auf den Verfasser des Anhangs und sein Verhältnis zum vorangehenden Hauptbestande des Evangeliums zu. Wäre der Apostel Johannes der Verfasser dieses Hauptbestandes, so müsste man folgern, dass er doch diesen Anhang nicht geschrieben habe. Denn derselbe setzt an dieser Stelle das Gestorbensein des Johannes deutlich voraus. Ist aber, wie wir gesehen haben, der Hauptbestand nicht von dem Apostel verfasst, so ergiebt sich mit Bezug auf den Anhang folgende Alternative. Entweder muss, wenn der vierte Evangelist selbst den Anhang verfasst hat, der Hauptbestand seines Werkes schon bei Lebzeiten

---

*) Vgl. Loofs a. a. O. S. 31.

des Apostels geschrieben sein. Oder es muss, wenn dieser Hauptbestand erst nach dem Tode des Apostels geschrieben ist, der Verfasser des Anhangs ein Anderer gewesen sein, als der Evangelist. Denn jener Ausspruch des Herrn über Johannes war nach V. 23 schon bei Lebzeiten des Apostels unter den Christen bekannt. Der anscheinende Widerspruch des Todes des Apostels zu ihm muss gerade in der ersten Zeit nach dem Eintritt dieses Todes am lebhaftesten besprochen sein. Daher konnte der Evangelist, wenn er vorher schon sein Werk verfasst hatte, nach dem Tode des Apostels sehr wohl noch Anlass dazu finden, nachträglich den Ausspruch des Herrn über das Bleiben seines Jüngers in der richtigen Fassung mitzuteilen. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass der Evangelist, wenn er sein ganzes Werk erst nach dem Tode des Apostels schrieb, nicht gleich von vornherein, sondern erst nachträglich das Bedürfnis zur Mitteilung jenes Ausspruches gefühlt haben sollte. Dagegen ist es wohl begreiflich, dass der Evangelist, wenn er sein ganzes Werk erst nach dem Tode des Apostels verfasste, den scheinbar nicht in Erfüllung gegangenen Ausspruch des Herrn über Johannes unberücksichtigt liess, dass dann aber hinterher ein anderes Glied des johanneischen Jüngerkreises dem »johanneischen« Evangelium (21 24) doch auch noch diesen Ausspruch in richtiger Fassung anzufügen sich veranlasst sah. Da ich es nicht für wahrscheinlich halte, dass der Hauptbestand des Evangeliums schon bei Lebzeiten des Apostels verfasst ist*), ziehe ich den Schluss, dass der Anhang nicht von dem Evangelisten selbst herstammt.

Der den Apostel Johannes betreffende Abschnitt V. 20—23 hatte für den Verfasser des Anhangs und die ursprünglichen Leser des Evangeliums als Angehörige des zu diesem Apostel in Beziehung stehenden Gemeindekreises in Kleinasien ohne Zweifel ein besonderes Interesse. Vielleicht lag in der gehörigen Mitteilung dieses Ausspruches sogar der eigentliche Hauptzweck des ganzen Anhangs. Wenn man berücksichtigt, wie vorher im Evangelium überall da, wo von dem Lieblingsjünger die Rede ist, auch Petrus eine Rolle spielt, damit der Leser einen Vergleich zwischen diesen beiden Aposteln ziehe**), so muss

*) Vgl. oben S. 217. **) Vgl. oben S. 224 f.

man es wahrscheinlich finden, dass auch in unserm Anhang die Erzählung von der Unterredung des Auferstandenen mit Petrus nur die Folie bilden soll für das auf den Johannes bezügliche Wort*). Dieser Lieblingsjünger bedurfte nicht einer so schmerzenden Gewissensfrage in betreff seiner Liebe zum Herrn. Sein Verhältnis zum Herrn hatte keine Trübung erfahren. Dafür, dass er später nicht ebenso den Märtyrertod für den Herrn erlitten hat, wie Petrus, liegt der Grund nicht darin, dass er nicht auch seinerseits bereit dazu gewesen wäre. Er wollte vielmehr dem Herrn ebenso nachfolgen, wie Petrus (V. 20). Aber der Herr selbst verfügte es anders: sein geliebter Jünger sollte auf unbestimmte Dauer sein Zeuge auf Erden bleiben. Auch in der Geschichte vom Fischzuge tritt in der Scene V. 7 die Zusammenstellung des Petrus mit dem Lieblingsjünger bemerklich hervor. Die Scene bildet in dieser Beziehung eine offenbare Parallele zu 20_{2-9}. Wenn Petrus auch äusserlich eher und stürmischer dem auferstandenen Herrn zueilte als der Lieblingsjünger, so zeigte sich das nähere innere Verhältnis des letzteren zum Herrn darin, dass er den Herrn zuerst erkannte und Petrus seine Erkenntnis erst durch ihn gewann. Also auch die Geschichte vom Fischzuge ist dem Verfasser aller Wahrscheinlichkeit nach speziell wegen dieser Petrus-Johannes-Scene als passende Einleitung für die Mitteilung der Aussprüche Jesu V. 15ff. erschienen. Ich meine natürlich nicht, dass der Verfasser diese Geschichte und die auf Petrus bezüglichen Worte V. 15—18 frei erfunden hat, um das den Johannes betreffende Wort V. 22 einzuleiten. Denn gewiss enthalten diese Stücke V. 1—14 und V. 15—18 älteren Ueberlieferungsstoff. Aber der Verfasser hat aus der Ueberlieferung eben diesen Stoff aufgenommen, weil so das von dem Lieblingsjünger geltende Wort des Auferstandenen in die beste Beleuchtung trat.

In V. 24f. hat der Verfasser dem ganzen Evangelium noch einen neuen formellen Abschluss angefügt, in welchem er bestimmt den Apostel, von dem in V. 20—23 die Rede war, d. i. den Johannes, als Autor des voranstehenden Buches bezeichnet. Ich bemerkte bereits oben (S. 195f.), dass diese Angabe nicht

*) Vgl. H. Holtzmann, Hand-Comm. IV², S. 229; auch Klöpper, ZwTh. 1899, S. 365f.

als eine absichtliche Irreführung der Leser aufgefasst zu werden braucht. Sie kann für das Bewusstsein des Schreibers ihre Wahrheit gehabt haben in der Thatsache, dass die schriftlichen Aufzeichnungen des Apostels dem Evangelium zu Grunde liegen.

Der Verfasser des Anhangs unterscheidet in diesem Schlusse sich selbst, von dem er in der ersten Person spricht, deutlich von dem Apostel, von dem er demonstrativisch als von einem Dritten redet. Aber während er seine individuelle Ansicht mit dem Singular *οἶμαι* V. 25 ausdrückt, fasst er in dem Plural *οἴδαμεν* V. 24 sein eigenes Wissen um die Wahrheit des Zeugnisses des Apostels mit dem Wissen Anderer zusammen. Er redet in diesem *οἴδαμεν* namens des kleinasiatischen Jüngerkreises des Johannes. Diese pluralische Beglaubigung des apostolischen Zeugnisses am Ende des Evangeliums gab den Anlass für die uns im Muratorischen Fragment entgegentretende Ueberlieferung, dass Johannes das Evangelium auf Antrieb seiner Mitjünger und unter ihrer Kontrole geschrieben habe. Auch in den Worten des Clemens Alex. (bei Eusebius hist. eccl. VI, 14, 7) über das Johannesevangelium klingt diese Ueberlieferung nach.

Schluss.

Am Schlusse unserer Arbeit kehren wir zu der Frage zurück, von der wir ausgingen, wie es sich mit der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Evangeliums verhält. Aus unserer Untersuchung über die im Evangelium verarbeitete Quelle und die Entstehung des Evangeliums ergiebt sich die Erkenntnis, dass sich diese Frage nicht mit einer kurzen runden Formel beantworten lässt. Das Evangelium schliesst wertvollen Stoff apostolischer Ueberlieferung in sich. Aber verfasst ist es ebensowenig, wie unsere drei anderen Evangelien, von einem apostolischen Augenzeugen der evangelischen Geschichte. Es liegen in ihm ebenso, wie in den synoptischen Evangelien, Bestandteile

secundärer Ueberlieferung neben denen der älteren apostolischen Ueberlieferung. Da es das jüngste unserer Evangelien ist, so tritt uns der secundäre Charakter hier vielfach noch deutlicher entgegen als in jenen synoptischen Evangelien. Aber es ist möglich, nicht zwar überall im einzelnen, wohl aber im grossen und ganzen, die apostolische Ueberlieferung im Evangelium von den Elementen der secundären, nachapostolischen Auffassung und Ueberlieferung zu unterscheiden. Eben wegen der Möglichkeit solcher Unterscheidung hat das Evangelium trotz seiner nachapostolischen Herkunft und seiner mannigfachen unglaubwürdigen Bestandteile einen eminenten geschichtlichen Wert für uns. Es ist wirklich eine Geschichtsquelle, aber freilich eine mit Kritik zu gebrauchende.

Sollen wir es beklagen, dass der vierte Evangelist den Aufzeichnungen des Apostels Johannes eine Bearbeitung und Umrahmung gegeben hat, die ihnen an Art und Wert nicht gleichstand? Es ist doch zu bedenken, dass ohne diese Bearbeitung und Umrahmung die apostolischen Aufzeichnungen vielleicht keine weitere Verbreitung erlangt hätten und überhaupt nicht auf die Nachwelt gekommen wären. Damit sie der nachapostolischen Christenheit neben den schon vorhandenen evangelischen Schriften als geeignet zur Belehrung der Gemeinden über das Leben des Herrn erschienen, musste ihnen erst eine Masse bedeutsamen Erzählungsstoffes hinzugefügt werden. Wie die Logia des Apostels Matthäus nur in der secundären Bearbeitung des ersten und dritten Evangeliums der Christenheit erhalten geblieben sind, so bedurften auch die Aufzeichnungen des Apostels Johannes einer der nachapostolischen Generation adäquaten Bearbeitung, um recht gewürdigt und weiter überliefert zu werden.

So müssen wir es dem vierten Evangelisten danken, dass er durch sein Werk die Bewahrung der johanneischen Quelle sichergestellt hat. Wir müssen ihm auch danken, dass er trotz aller Freiheit eine so grosse Pietät dem Inhalte der Quelle gegenüber beobachtet hat, dass es uns noch möglich ist, im wesentlichen die Bestandteile der Quelle aus seinem Werke herauszuerkennen.

Register.

A. Verzeichnis der wahrscheinlich aus der Quelle stammenden Stücke des Evangeliums.

In K. 1: V. 1—5. 9—14. 16—18 (s. S. 103—110).
In K. 2: Grundbestand von V. 13—16; V. 18—20 (s. S. 62f. 110f.).
In K. 3: V. 1. 2a. 3. 4. 5 (ausgen. die Worte *ὕδατος καὶ*). 6—21 (s. S. 111—114).
In K. 4: Grundbestand von V. 4—12 (ausgen. die Worte *καὶ τίς — πεῖν* in V. 10 und *οὔτε ἄντλημα — βαθύ* in V. 11); V. 13. 14; Grundbestand von V. 15; V. 19—25; Grundbestand von V. 27; V. 31—38 (s. S. 114—120).
In K. 5: Grundbestand von V. 1—3. 5—7. 16; V. 17—27 (ausgen. *ἀνθρώπου* in V. 27). 30. 31. 32. 34a. 36b (von *τὰ γὰρ ἔργα* an) — 47 (s. S. 68—70. 120—127). Hieran schloss sich in der Quelle 7 15—19. 21b—24 (s. S. 79—86).
In K. 6: V. 27—58 (ausgen. die gleichlautenden Schlussworte von V. 39. 40. 44. 54). 60. 61. 63. 64a. 65—69 (s. S. 70—79. 127—132).
In K. 7: V. 1. (2?) 3—7 u. Grundbestand von V. 10—14 (s. S. 132—136); V. 15—19. 21b—24 (s. S. 79—86); Grundbestand von V. 25—27; V. 28. 29. 33. 34. (35f.?) 37. 38. 40—43 (s. S. 63f. 86—90. 136f.).
In K. 8: V. 12—20a. 21. (22?) 23—29. 31b—59 (s. S. 86—90. 136—138).
In K. 9: V. 1. 4. 5. 39—41 (s. S. 138—140).
In K. 10: V. 1—18; Grundbestand von V. 19—21a. 23; V. 24—38; Grundbestand von V. 40 (s. S. 140—142).
In K. 11: Grundbestand von V. 1. 3. 5. 6; V. 7—10. 16; Grundbestand von V. 17—22; V. 23—27; Grundbestand von V. 28—35. 38 (s. S. 143—147).
In K. 12: V. 20—28a. 31. 32. 34. 35. 36a. 44—47a. 48 (ausgen. die Schlussworte: *ἐν τῇ ἐσχ. ἡμέρᾳ*). 49. 50 (s. S. 64. 90—92. 147—150).
In K. 13: V. 1—10. 12—17. 20. 31b—35 (hier folgte in der Quelle zuerst K. 15 u. 16) V. 37. 38 (s. S. 93—101. 150f.).

K. 14—17: ganz, ausgen. die Schlussworte von 16 13: καὶ τα ἐρχόμ. ἀναγγ. ὑμῖν (s. S. 65. 95—101. 151 f.).
In K. 18: V. 33—38 a (s. S. 152 f.).
In K. 19: V. 9—11 (s. S. 152—154).

B. Verzeichnis der besprochenen johanneischen Stellen.

Johannesevangelium.

Johannesbriefe.





BS2615.4 .W472
Das Johannesevangelium : eine
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00062 9784